# CORSO ELEMENTARE

DI

# FILOSOFIA DEL DRITTO

PER L' ABATE

**FELICE TOSCANO**

PRIMA EDIZIONE

VOL. I.

NAPOLI
TIPOGRAFIA ALL'INSEGNA DEL DIOGENE
*Strada Fuori Portamedina a Montesanto N.° 27 e 28.*
1860

A

**GIUSEPPE GARIBALDI,**

EROE DEL POPOLO,
SUSCITATO DA DIO NELL' ITALIA
PER ABBATTERNE LA TIRANNIDE INTERNA
E SPEZZANDO IL SUO GIOGO FORESTIERO
EREGGERLA A STATO DI NAZIONE
SOTTO LO SCETTRO DEL PIÙ LEALE DEI RE;
VERO TIPO DEL GUERRIERO CIVILE,
CHE ISPIRATO DALL' AMORE DI PATRIA
L' ACCENDE IN PETTO DI GIOVANI PRODI
ED IMPEGNA IL SUO E IL LOR BRANDO
AL RISCATTO DI OGNI GENTE CHE GEMA IN SERVITÙ;
E PERÒ OGGETTO DI ENTUSIASMO UNIVERSALE
E SEGNO DI AMMIRAZIONE E D' INVIDIA
A TUTTE LE ANIME GENEROSE
ONDE SI ONORA L' UMANITA';
IN OMAGGIO ALLE SUE VIRTÙ EROICHE
ED A DIMOSTRAMENTO DI GRATITUDINE
PER LA LIBERTA' DA LUI RENDUTA
AL GENIO DELLA SCIENZA
QUESTO LIBRO DEDICAVA
L' AUTORE

## CORSO ELEMENTARE

# DI FILOSOFIA DEL DRITTO.

Introduzione — 1. La scienza è sorgente di sostanzioso piacere per l'uomo; ma ella non è il fine di lui — 2. Questo fine consiste nella virtù; quindi la scienza è ordinata all'azione — 3. Pruova di tal verità per l'esempio de' più illustri cultori della scienza — 4. L'azione nell'uomo procede dall'arbitrio — 5. L'arbitrio umano è una forza finita, e la sua azione s'intreccia con quella delle altre forze — 6. Triplice ordine di forze: l'ordine morale sovrasta agli altri due in estensione e dignità — 7. L'arbitrio umano costituito nell'ordine morale ha un primato tra le forze mondiali — 8. Vita mondiale comparata ad un dramma — 9. L'arbitrio umano è il protagonista di questo dramma — 10. L'uomo in virtù dell'arbitrio è autore del proprio destino — 11. Necessità di applicare la scienza all'azione — 12. La Filosofia negligendo siffatta applicazione tradisce la sua missione naturale — 13. Questa idea ci spinge a trattare della Filosofia del Dritto — 14. Ciò esige l'indole speciale dell'ingegno italiano e l'attuale condizione politica.

1. L'uomo com'essere intelligente vive di luce intelligibile; quindi la scienza è per lui una sorgente di sostanzioso piacere. Imperocchè la luce intelligibile risiede nel vero e dal vero discende nell'umana intelligenza allorchè questa viene in contatto spirituale con esso nell'atto della cognizione; or la scienza è lo svolgimento della cognizione condotto secondo l'ordine delle idee che comprendono in se tutto il vero; dunque ella dee porgere un vital nutrimento allo spirito umano. Compreso da questa verità il genio dell'uomo spingesi con ardore nel campo della scienza, ivi gode di trattenersi, e segna come l'epoche più gloriose della sua vita le grandi conquiste che gli riesce di farvi. Ma sebbene cotanto dolce e dilettevole sia la scienza per l'uomo, pur dessa non è il fine di lui; poichè il fine è l'Assoluto come quegli ch'essendo di sua natura supremo non può essere ad altra cosa subordinato, e però s'immedesima col principio ch'è pur l'Assoluto uno ed identico sostanzialmente in se stesso; or il carattere assoluto non conviene alla scienza, perchè questa ammette uno svolgimento che ripugna all'Assoluto; quindi la scienza è mezzo e non fine per l'uomo.

2. Il fine dell'uomo è la virtù come effettrice del bene. Infatti il bene è l'aspetto in cui l'Assoluto apparisce principio e fine di ogni esistenza; poichè l'Assoluto muovesi a crear le esistenze per un impulso spontaneo della sua bontà essenziale che tende a diffondersi, e creandole intende di partecipare ad esse il ben che possiede; dunque ogni cosa procede dal bene come da suo principio e tende al bene come a suo fine. La scienza essendo un sistema di cognizioni rivela soltanto il bene; ma la virtù ch'è un libero sforzo percui vuolsi raggiungere il bene è propriamente quella che lo effettua nell'uomo; laonde la scienza per l'uomo è ordinata alla virtù, siccome la conoscenza all'azione.

3. I più sublimi cultori della scienza han sempre inteso questa sua naturale missione, e sonosi sforzati mai sempre di tradurla nel giro dell' azione. E per fermo , Pitagora che il primo in Occidente determinò l' oggetto della scienza non fermossi nella pura regione delle idee di cui la sua mente sentiva l'armonia, ma portò nella regione de' fatti le sue profonde speculazioni e fu il fondatore della miglior civiltà fra gli antichi , qual'è la civiltà italogreca. Platone erede e svolgitore di sue dottrine fu animato dallo spirito istesso, e dopo quegli altissimi voli in cui toccò la cima del mondo intelligibile discese nel mondo sensibile fondando un sublime modello dello Stato e dell'Arte. Il santo vescovo d'Ippona purificando l'antica scienza con gl'influssi del Cristianesimo mantenne le sue pratiche tendenze, e la condusse nel campo della religione e della storia per rendere l' una intelligibile e l'altra accettevole allo spirito umano. Il Vico per altezza d' ingegno pari al filosofo africano continuò il suo lavoro di applicazione della scienza nella storia, e si schiuse un nuovo aringo traportandola nel Dritto universale e fondando la Filosofia del Dritto. Il Montesquieu investigando lo spirito delle leggi applicava la scienza alla Politica, ed il Say e il Galiani l'adattavano all'Industria ed al Commercio speculando sui modi di produrre e distribuire le ricchezze. Sicchè la scienza coltivata da grandi ingegni si è sempre ordinata all'azione.

4. L'azione dell'uomo intesa all'attuazione del bene e però identica alla virtù procede dall'arbitrio. Imperocchè il bene è imperativo, ossia importa l' obbligazione di farlo; or l' obbligazione è una necessità morale, che vuol dire necessità di operare secondo ragione; perciò suppone intelligenza nell' agente per conoscere ciò che dee farsi o non farsi, e libertà per farlo o non farlo realmente. Or l'arbitrio solo è quello che tra le facoltà dell'animo umano agisce in modo intelligente e libero; egli dunque può solo e propriamente compiere il bene, e per tal ragione ha il primato su tutte le altre facoltà.

5. Ma l' arbitrio come potenza propria dell' uomo è finito al par di lui nella sua attività, e non basta a se stesso pel compimento dell'azione. Egli abbisogna primamente della forza spirituale delle idee che agisca sull'intelletto, acciocchè possa conoscere il bene, oggetto dell'azione, e il dovere che l'accompagna; indi ha mestieri della forza anco spirituale dell'affetto che il riscaldi potentemente e gli porga un motivo dell'azione; ha d'uopo infine della forza materiale de'suoi organi e degli altri agenti naturali per eseguire completamente e però anche esternamente l'azione. Siffatta dipendenza dell'arbitrio dal concorso di tante altre forze da se distinte fa che l'azione dell' uomo effettrice del bene connettasi con le azioni di tutti gli esseri dell'universo.

6. Quindi è che l'arbitrio umano entra ne'vari ordini dell'essere, quali sono l'ordine ideale o metafisico, l'ordine reale o fisico, e l'ordine morale. L'ordine ideale è l'ordine del vero, il reale è quello del fatto, e il morale è quello del bene. Questi ordini non han tutti il medesimo valore e la medesima estensione, quando guardansi in rapporto l' un con l' altro; poichè l' ordine fisico o reale è finito e contingente come il fatto, mentre l'ordine ideale e morale è infinito e necessario come il vero ed il bene; quindi l'ordine reale sottostà all'ordine ideale ed al morale. L'ordine ideale poi è subordinato all'ordine morale; poichè l'esterna manifestazione che Dio fa di se medesimo come vero assoluto, onde sorge l' ordine ideale della scienza, è ordinata all'attuazione del bene a cui presiede l'ordine morale; dunque l'ordine ideale è un mezzo rispetto all'ordine morale, e però ne dipende come il mezzo dal fine. Ciò intorno al valore; quanto all'estensione vi scorgiamo l'istesso rapporto. Imperocchè il bene contiene in se il vero, come questo contiene in se il fatto; e per fermo il vero è l'essere in quanto è conosciuto, e il bene è l'essere in quanto è conosciuto e voluto; dunque il bene contiene il vero. Parimente il vero come pensiere divino è il tipo e la causa del fatto che n'è la estrinseca espressione e l'effetto; dunque il fatto contienesi nel vero come la immagine e l'effetto si contengono eminentemente nel tipo e nella causa. Sicchè l'ordine morale che riguarda il bene contiene in se l'ordine ideale e reale che riferiscesi al vero ed al fatto, e perciò è il più vasto e dignitoso di tutti.

7. La dignità suprema dell'ordine morale dimostra la preminenza dell'arbitrio umano tra le forze della Natura. Infatti tra le forze della Natura l' arbitrio umano solo è quello che coopera direttamente all'effettuazione del bene nell'ordine morale, poichè egli solo è intelligente e libero per conoscere il bene ed operarlo; ma le altre forze naturali son cieche e fatali e non hanno nulla condizione per fare il bene da se stesse: elle son puri strumenti nelle mani

di Dio, e quel bene che per esse si compie è operato propriamente da Dio il quale con la sua Provvidenza le dirige al fine dell'universo. Dunque s'è vero che l'operazione del bene è l'unico titolo di real dignità, bisogna convenire che l'arbitrio dell'uomo è la forza più nobile della Natura.

8. La vita della Natura è come un dramma che rappresentasi nella immensità dello spazio e si svolge per tutta la successione del tempo: questo dramma ha la sua protasi la sua epitasi e la sua catastasi o catastrofe. La protasi ch'è la prima sua parte comincia con la Creazione e termina con la Cosmogonia: essa è rappresentata da un solo attore ch'è Dio; poichè Dio solo è l'agente creatore, e nel lavoro della creazione onde sorge la Cosmogonia non è nè può essere coadiuvato dalle creature, essendo queste il termine dell'azione creatrice. La epitasi ch'è la seconda parte stendesi per tutto l'intervallo che corre dalla Cosmogonia alla Palingenesia, ed è rappresentata da tutte le forze create sotto l'indirizzo sovrano di Dio. La terza parte infine cioè la catastrofe comprende la Palingenesia la quale distendesi nella eternità: essa costituisce la vita sovrannaturale ed oltramondana; ed è compiuta pur solamente da Dio mediante l'azione beatrice.

9. La vita presente corrisponde all'epitasi ossia al mezzo ed alla evoluzione di questo dramma sublime e grandioso, il Cielo e la Terra sono il luogo dell'azione, e i suoi attori son Dio l'uomo e la Natura. Dio è quegli che sostiene le prime parti per la continua azione creatrice; ma la sua mano è invisibile, quantunque onnipotente; l'uomo e la Natura rappresentano visibilmente la parte loro, ma l'una è all'altro subordinata per la ragione discorsa innanzi; quindi l'uomo fornito di arbitrio è il protagonista visibile in sulle scene della vita mondiale. La storia universale ove riflettonsi le vicende di questa vita lo dimostra all'evidenza. Infatti compiutosi il lavoro della Cosmogonia apparisce l'uomo in sulla Terra investito da Dio del dominio della Natura e la libera azione del suo arbitrio è come il centro da cui parte e in cui concorre il movimento delle forze naturali: fintanto che l'arbitrio nel suo operare mantien la legge impostagli dal Creatore, la Natura procede in armonia e il suo ordine si dispiega con una bellezza ognor crescente e più maravigliosa; ma appena egli trasgredisce quella legge, ed uscendo del suo posto sublime tende ad un dominio immoderato, si perturba l'ordine della vita mondiale, e la storia piglia un tragico aspetto. Cataclismi ed epirosi sconvolgono il regno della Natura, le miserie ed i mali si aggravano sul capo dell'uomo, e la morte viene minacciando la sua generazione. Dio che non vuole la morte, perchè Egli è vita essenziale, viene in soccorso dell'uomo decaduto richiamando l'arbitrio

di lui all'ordine della legge ora naturalmente con la spedizione di un genio privilegiato nel Mondo, come fu un Socrate un Alessandro un Cesare, ed ora sovrannaturalmente per mezzo di rivelatori, come furono Moisè i Profeti d'Israele, ed il Cristo più di tutti. Così ravviato l'arbitrio umano tende ad immegliarsi, ed inizia la civiltà sulla Terra: la storia mostra quando a quando de'periodi di luce, ma commista a qualche tenebre, finchè giunta col Cristianesimo la pienezza de'tempi ponesi nella via di un continuo progresso. L'uomo ripiglia allora il suo posto nella Natura, si apre mille vie per giungere il suo fine, e la vita mondiale ricomparisce nel suo splendore. Cosicchè l'uomo spiegante la libertà del suo arbitrio è il vero protagonista sul teatro della vita.

10. L'uomo operando nella Natura coopera al proprio destino, poichè abbiam veduto che il bene è il fine della vita universale, e che solamente dall'uomo può compirsi. Vero è che Dio è la causa prima di ogni moto naturale, ed Egli premuove l'uomo nell'azione dell'arbitrio; ma se l'arbitrio umano non seconda l'impulso e l'indirizzo divino, l'effettuazione del bene non ha luogo nel Mondo, poichè ella dev'esser libera; quindi il destino dell'uomo che dipende dall'effettuazione del bene è in potere di lui medesimo.

11. Ciò prova quanto importi all' uomo la scienza dell'azione intesa ad agevolare il compimento del bene. Quì si raccoglie tutto il positivo valore della scienza in generale; poichè essa è un'istrumento od un mezzo di azione; dunque all'azione vuole applicarsi per addurre il suo frutto. La scienza ristretta in se stessa tende all'egoismo e genera orgoglio e vanità, indebolisce ed estingue il vigore dello spirito; poichè essa lo isola dalla Natura e da Dio mostrando l'una e l'altro come prodotti del proprio pensiere; onde il restringe nella sola sua forza ed il priva della ispirazione divina e degli aiuti naturali. Or che possono le forze umane senza gli aiuti naturali e la ispirazione divina? L'uomo quantunque di genio sente tutto il peso della sua solitudine: se egli cade, non ha chi lo rilevi, una cupa tristezza s'impadronisce del suo animo, odia se stesso e sospira la distruzione per finire i suoi mali. Dunque la scienza vuol tradursi nell'azione per l'interesse dell'Umanità.

12. Questo che abbiam detto della scienza in generale conviene in particolare alla Filosofia. Imperocchè la Filosofia come sistema di conoscenze compendia e racchiude in se tutta la scienza; quindi ella deve totalmente indirizzarsi all'azione per corrispondere alla sua missione naturale. Il soggetto proprio della Filosofia è l'ordine ideale, poichè quest'ordine contiene le supreme ragioni del reale e dello scibile; or l'ordine ideale è destinato al compimento dell'ordine morale a cui spetta propriamente l'azione, ed è come una face

splendiente all'umano intelletto perchè egli riesca bene a guidare l'arbitrio nel suo operare; dunque il fine della Filosofia è il governo dell'azione in ordine al bene.

13. Convinti di questa verità noi dopo avere elaborato un Corso elementare di Filosofia speculativa secondo i principî dell'ontologismo cristiano ci sforziamo dal canto nostro di soddisfare al debito comune de'cultori della scienza portandola nel campo dell'azione; ed a tale oggetto pubblichiamo un Corso elementare di Filosofia del Dritto seguitando gli stessi principî ontologici.

14. E ciò facendo noi continuiamo le tradizioni dell'italica sapienza. L'ingegno italico è di sua natura sintetico, riunisce la contemplazione e l'azione, e contemperandole insieme con vero spirito dialettico spicca nell'una e nell'altra più che l'ingegno di ogni altro popolo civile. In fatti la parte speculativa della sapienza italiana, coltivata primitivamente da Pitagora nella Magna Grecia ha mandato i suoi splendori in tutti i secoli ed ha riscosso l'ammirazione delle più alte intelligenze; e la sua parte pratica svolta in Roma dalla scuola de'Giureconsulti ha governato l'universo e forma ancora la sorgente da cui le nazioni incivilite al dì d'oggi traggono la sostanza della loro legislazione. Quindi a non disperdere il retaggio degli avi nostri che forma il più bel titolo di gloria per noi, secondiamo l'indole della scienza in Italia ordinandola all'azione. Ciò è più che mai necessario nell'attuale nostra condizione politica; poichè noi attualmente abbiam quasi compiuto il movimento di libertà d'indipendenza e di unità nazionale respingendo con la forza delle armi l'Austria nemica fuori del nostro suolo e riunendoci sotto lo scettro del Re Galantuomo; ora a sostenerci in questa posizione noi abbiam bisogno di spiegare tutto il senno e l'energia della pubblica azione; quindi è nostro sommo interesse di applicarci attesamente allo studio della scienza che ne stabilisce le norme universali, qual'è la Filosofia del Dritto.

---

## DEFINIZIONE DELLA FILOSOFIA DEL DRITTO.

15. Nell'esporre la Filosofia del Dritto moviamo dalla sua definizione — 16. La parola dritto esprime varie idee: 1.° Il dritto è potestà: natura di questa idea — 17. Sua genesi dall'idea del bene — 18. 2.° Il dritto è legge: quest'altra idea deriva pure dall'idea del bene — 19. Il dritto nell'uno e nell'altro significato è assoluto e relativo: il dritto assoluto è proprio di Dio, il relativo conviene pure all'uomo — 20. 3.° Il dritto è scienza — 21. Le suddette idee del dritto sono intimamente connesse tra loro — 22. Realtà della scienza del dritto — 23. Questa

**scienza dipende dalla Filosofia : pruova razionale — 24. Pruova storica — 25. Tale dipendenza rende agevole l' applicazione della Filosofia al Dritto — 26. Definizione della Filosofia del Dritto : distinzione di questa scienza dal Dritto in generale.**

15. Seguitando il principio logico che prescrive d' incominciare lo studio delle scienze dalla loro definizione, da noi ben fermato nel Corso elementare di Filosofia, ci sembra conveniente di muovere da questo punto nell' esporre la Filosofia del Dritto. Per tal ragione portiamo le nostre prime ricerche sull'idea del dritto, per determinarla con precisione scientifica e riconoscere la sua natura speciale.

16. La parola *dritto* significa molte e varie idee, tutte connesse tra loro: noi ne distinguiamo tre specialmente che sono le idee di potestà, di legge e di scienza. 1.° Il dritto è potestà che vuol dire autorità o facoltà del comando. In questo senso il dritto è un'idea relativa che include da un lato l'idea del potere e dall'altro l'idea del dovere, e nasce dall' idea del bene. E per fermo la realtà del comando non può sussistere senza un imperante ed un suddito distinti tra loro personalmente, poichè il comando è proprio del superiore, e niun essere può dirsi superiore a se stesso ed a se stesso comandare; quindi il dritto come potestà o facoltà del comando importa una dualità di esseri, l'un de'quali abbia il potere e sia superiore, e l'altro il dovere e sia inferiore o soggetto al potere del primo.

17. Inoltre il potere è proprio dell'Assoluto o dell'Ente, poichè Egli è il principio supremo del tutto, e però è essenzialmente superiore ad ogni altro essere distinto da se realmente; il dovere poi è proprio dell'essere relativo o dell'esistente che per sua natura dipende dall'Ente; quindi l'idea relativa del dritto inteso come potestà emerge dall'idea dell'Ente considerato nella sua estrinseca relazione con l'esistente. Or l'Ente ponesi in questa relazione in quanto è bene, essendo Egli come buono principio e fine dell'esistenze; dunque l'idea del dritto nel senso allegato nasce dall'idea del bene.

18. 2.° Il dritto è legge che vuol dire comando autorevole ed obbligatorio: autorevole in quanto viene dal superiore legittimo investito del potere imperativo; obbligatorio, in quanto induce il dovere, ossia la ragionevole necessità di ubbidire. Non occorre di avvertire che quest'altra idea del dritto pure inchiude una dualità di esseri, cioè un legislatore ed un suddito realmente distinti, poichè è evidente in conseguenza dell'osservazione fatta sulla prima idea del medesimo : piuttosto vogliamo notare la sua genesi dall'idea del bene. Il comando autorevole ed obbligatorio per se stesso è il comando dell'Ente ossia il suo volere efficace; ma l'Ente non vuole

che il bene, poichè Egli è buono essenzialmente; dunque l'idea del dritto come legge nasce pure dall'idea del bene.

19. Il dritto nel doppio senso quì dichiarato è proprio solo dell'Ente, e però divino; e l'esistente in rapporto con Lui è nella sola condizione del dovere. Infatti il dritto come potestà e legge importa una superiorità legittima nel suo soggetto; or non è chiaro che l'esistente non può essere nè considerarsi come legittimo superiore in faccia all' Ente sotto qualsiasi rapporto? Ma se l'esistente si riguarda in relazione con altri esseri dell'istessa sua natura, come sono gli uomini tra loro, non vi è dubbio che egli possa partecipare al dritto dell'Ente. Imperocchè l'Ente impone il bene come fine agli esseri esistenti, e li fornisce di tutte le facoltà necessarie e sufficienti a conseguirlo; or quando gli esistenti dirigono le loro facoltà al conseguimento di un tal fine, l'Ente non può a meno di proteggere con la sua autorità l'uso di esse, obbligando ognuno a rispettarle; altrimenti contraddirebbe a se stesso; dunque le facoltà degli esseri esistenti hanno allora un carattere autorevole ed obbligatorio, loro partecipato dall'Ente, e però un carattere giuridico. L'istesso è a dire del volere degli esistenti: quando il loro volere ha il bene per oggetto e si conforma al volere dell'Ente, partecipa all'autorità del medesimo ed induce ancora un'obbligazione non per se stesso, ma per quella autorità che l'accompagna; dunque acquista il carattere di legge. Sicchè l'esistente può esser partecipe della facoltà imperativa e legislativa, e però oltre il dritto e la legge assoluta che son propri dell' Ente, possiamo ammettere un diritto ed una legge relativa che convengono all'esistente.

20. 3.° Il dritto è infine scienza, ossia un sistema di conoscenze intorno al dritto nel senso di potestà e di legge, il qual sistema ha per fine di svolgere l'idea complessa di questo dritto e di assegnar la ragione di ogni suo elemento per renderlo intelligibile. Noi per accennare a tal significato della parola *dritto* la scriveremo con la lettera iniziale maiuscola *Dritto.*

21. Le tre suddette idee del dritto hanno un'intima connessione tra loro, per cui l'una dipende logicamente dall'altra. Infatti il dritto come legge suppone il dritto come potestà; poichè il potere legislativo fondasi nell'autorità del legislatore, essendo la leggo un comando autorevole; or l'autorità è la facoltà del comando nascente dalla superiorità legittima dell'imperante; dunque l'idea di autorità o potestà è il fondamento dell'idea di legge. Così la prima idea del dritto rannodasi alla seconda. Entrambe poi si connettono con la terza, poichè la scienza del dritto è obbiettiva come ogni scienza in generale; e per fermo i rapporti tra le varie specie di dritti, la genesi e la ragione di ciascuno di essi, non sono un parto dell'uma-

no intelletto, ma hanno in se un reale valore emergente dalla natura e dalle relazioni degli esseri: la scienza per darne una cognizione precisa dee studiare profondamente tal natura e relazioni nell'ordine morale o giuridico il quale è immutabile ed eterno al pari dell'ordine ideale e sussiste nel Logo divino; dunque il dritto come scienza fondasi nel dritto come potestà e come legge. Sicchè l'ideologia giuridica è una tela ideale intrecciata con perfetta armonia.

22. Riflettendo su questa armonia è agevole il vedere ed intendere la realtà della scienza del dritto. Imperocchè ogni dritto sia assoluto che relativo ha una ragione per cui si rende intelligibile alla mente dell'uomo; e di vero, il dritto assoluto ch'è proprio dell'Ente e divino non ha la sua ragione nell'essenza del suo soggetto? L'Ente intanto ha un dritto essenziale sull'esistente in quanto gli è essenzialmente superiore, poichè è l'assoluto principio e fine di esso. Del pari l'esistente ha il suo dritto relativo, perchè divien partecipe dell'autorità dell'Ente allorchè indirizza le sue facoltà di operare al bene ch'è lo scopo a lui imposto dal medesimo; dunque il dritto relativo siccome partecipazione del dritto assoluto ha in questo la sua ragione e la sua causa. Cosicchè di ogni dritto vi è una ragione, la quale è accessibile all'umano intendimento e glielo può rendere intelligibile. Or qual'altra condizione possiam richiedere per la realtà della scienza intorno ad un oggetto ch'è intelligibile in se stesso, perchè fornito di una ragione sia intrinseca che estrinseca, ed è conoscibile dall'uomo? dunque la scienza del dritto non cade in dubbio.

23. Questa scienza come tutte le altre in generale è sottordinata alla Filosofia; e ciò può dimostrarsi in doppio modo, cioè *a priori* ed *a posteriori*. Infatti il dritto come potestà e legge entra nell'ordine reale ed ontologico, poichè è una prerogativa di un essere reale e concreto qual è l'Ente e l'esistente, assoluta o relativa secondo la real natura del medesimo; ed entra ancora nell'ordine ideale e logico, perchè è intelligibile; dunque soggiace al dominio della Filosofia la quale elevandosi a' principi supremi del reale e dello scibile abbraccia l'ordine reale ed ideale in tutta la estensione. La scienza del dritto abbisogna di un principio, onde muovere nelle sue investigazioni, e di un metodo per esplicarlo ordinatamente nelle sue conseguenze; or non è la Filosofia quella che somministra ad ogni scienza il suo principio e il suo metodo? dunque la scienza del dritto è una dipendenza della Filosofia.

24. Questa verità brilla di maggior luce, quando riflettasi alle vicende della scienza del dritto nella storia; poichè queste si rannodano alle vicende storiche della Filosofia. Ed invero guardando il corso delle due scienze presso gli antichi e presso i moderni, noi vediamo che ogni fase dell'una si riproduce esattamente nell'altra.

Imperocchè Aristippo ed Epicuro nell'antichità procedendo psicologicamente nelle loro speculazioni filosofiche posero nel sensibile il principio della cognizione, e nell'interesse quello dell'azione; per contrario Platone che usò in Filosofia un metodo ontologico riconobbe per principio della cognizione l'intelligibile, e per quello dell'azione l'assoluta giustizia. Nell'età moderna scorgiamo l'istesso fenomeno; poichè mentre da un lato il Condillac professa il più rigoroso sensismo in Filosofia, riducendo a pure sensazioni l'oggetto insieme e il soggetto dell'umana conoscenza, l'Helvetius e il Saint-Lambert mantengono l'utilismo nel Dritto assegnando come unico oggetto e regola delle umane azioni la ricerca del piacere e la fuga del dolore; e quando il Reid nella Scozia, il Kant in Alemagna, Royer-Collard e Cousin nella Francia, ed il Rosmini il Galluppi e il Gioberti nell'Italia protestano concordemente contro le invasioni filosofiche del sensismo, vedesi al principio del piacere subentrare nel Dritto il principio del dovere. Sicchè la scienza del dritto procede di conserva con la Filosofia modificando sempre il suo principio e il suo metodo secondo il tenore di essa. E ciò ha un'alta ragione nell'economia dell'essere umano; poichè l'azione dell'uomo ha per sua guida il pensiero; dunque il Dritto come scienza dell'azione dee seguire l'indirizzo della Filosofia aggirantesi nel dominio del pensiere.

25. Questa dipendenza intima del Dritto dalla Filosofia dimostra quanto è agevole e giusta ad un tempo l'applicazione della seconda scienza alla prima; poichè ogni scienza è lo svolgimento riflesso di un principio nelle varie conseguenze che vi si acchiuggono, condotto secondo l'ordine con cui vi sono intrecciate cioè col metodo suo proprio e speciale; quindi se la Filosofia porge al Dritto del pari che alle altre scienze derivate il suo principio e il suo metodo in particolare, non vi è dubbio che ella si possa ben a ragione applicare al Dritto. Or da siffatta applicazione sorge la Filosofia del Dritto, della quale noi intendiamo di compilare un Corso elementare.

26. Questa scienza ignota agli antichi e figlia della civiltà cristiana di cui è un bel titolo di gloria, è capace di una giusta definizione ch'è la seguente: Scienza de' supremi principî del Dritto. Ella non vuol confondersi col Dritto in generale ch'è pure una disciplina la quale si travaglia ne' dritti; poichè questa sebbene investiga i dritti nelle loro relazioni e principî, pur non levasi insino a' principî supremi di essi e non contempla l'ordine morale o giuridico ne' suoi rapporti con l'ordine ideale sorgente di ogni luce scientifica; ma la Filosofia del Dritto guarda le relazioni giuridiche dal più alto punto di vista, e mostra come esse si radicano nell'in-

tima natura degli esseri tra cui intercedono, esplicandole con una dialettica superiore; quindi distinguesi dal Dritto in generale come la scienza primitiva da ogni scienza derivata e secondaria.

---

## DIVISIONE DELLA FILOSOFIA DEL DRITTO.

**27. Il dritto è capace di una divisione: fondamento di tal divisione nello stato degli uomini — 28. Stato individuale: stato sociale — 29. Realtà e concretezza dello stato individuale — 30. Lo stato individuale ha una precedenza logica sullo stato sociale — 31. Rapporto ed armonia tra l'uno e l'altro stato — 32. Distinzione del dritto in individuale e sociale — 33. Essa cade solo nel dritto relativo ed umano, poichè il dritto assoluto o divino è essenzialmente sociale — 34. Divisione della Filosofia del Dritto in Filosofia del Dritto individuale e Filosofia del Dritto sociale: legame logico dell'una parte con l'altra — 35. Divisione della Filosofia del Dritto istituita dalla scuola alemanna. Tomasio, Kant, Feverbach — 36. Critica di questa divisione: essa contraddice al concetto di legge foggiato dalla suddetta scuola — 37. Altra divisione proposta e sostenuta dal Cavalier Mancini — 38. Critica della medesima — 39. Il Dritto naturale s'immedesima con la Morale, e il Dritto positivo è un'applicazione di essa.**

27. Determinato con precisione l'oggetto speciale della Filosofia del Dritto nella sua definizione, possiam di leggieri istituirne una divisione scientifica; poichè un tale oggetto può ben contemplarsi in varie guise dall'umana Ragione. L'idea generale del dritto vien costituita da una relazione degli esseri che ne sono il soggetto, in virtù della quale l'un di essi ha un potere e l'altro un dovere; e se vien manco uno qualunque siasi di questi termini relativi, tale idea non più sussiste e riesce assurda. Stante questa sua natura od essenza è chiaro che il dritto è capace di una varietà e distinzione se non sempre nell'essere, almeno ne' modi; poichè ogni relazione dipendendo da' suoi termini concreti e reali può variare secondo la natura e lo stato di essi; or i due termini della relazione giuridica dovendo avere in se il carattere personale, come in seguito dimostreremo, riduconsi a Dio ed agli uomini, de' quali se il primo è immutabile sotto ogni rispetto, l'altro ammette ogni sorta di mutazione nel suo stato e nel suo modo di essere; dunque la suddetta relazione può variare di aspetto.

28. Noi già abbiam veduto una prima varietà del dritto, qual'è quella del dritto assoluto o divino e del dritto relativo od umano, nascente dalla natura del soggetto giuridico: investighiamo le al-

tre, sorgenti dal vario stato di esso e propriamente degli uomini. Gli uomini si possono considerare in due stati diversi, cioè nello stato individuale e nello stato sociale. Lo stato individuale è quello in cui l'uomo non soggiace giuridicamente all'autorità di altri uomini, quantunque sia loro congiunto di idee di interessi e di azione; quindi non dee confondersi con lo stato di perfetta solitudine, il quale non può dar luogo a relazioni giuridiche tra uomo ed uomo atteso la mancanza di un termine relativo, e però è escluso dalla scienza de'dritti umani. Lo stato sociale poi è quello in cui l'uomo di accordo con altri uomini tende ad un fine comune con mezzi pur comuni sotto l' indirizzo di un'autorità legittima e visibile.

29. La realtà e concretezza di quest'ultimo stato è tanto evidente e certa che non esige dimostrazione di sorta; poichè l' uomo vive sempre nella famiglia nella Città nello Stato nella Chiesa, in somma in una società viva e parlante; ma non è così dello stato individuale, che a prima fronte sembra una mera astrazione. Tuttavia se attendiamo bene alla natura di questo stato come si è determinata da noi, è facile il vedere ch' è eziandio reale e concreto, benchè meno parvente; infatti consideriamo due uomini di nazioni diverse i quali trovansi in contatto tra loro ed in luogo non soggetto al dominio di alcuno, come sia nell'alto mare e nel gran deserto: costoro han dritti e doveri naturali l'un verso l'altro, eppure non sono in società tra loro. Inoltre osservate che le società umane non pigliano a regolare tutte le azioni degli uomini, ma quelle solamente che riguardano lo scopo sociale: in tutte le altre azioni gli uomini non sottostanno all'autorità sociale, e si governano con le leggi di natura; quindi per tal rispetto sono tra loro in uno stato individuale. Ma l'esempio più splendido di questo stato ci è porto dalle nazioni riguardate le une in rapporto con le altre, poichè niuna nazione è naturalmente soggetta all'autorità delle altre, essendo ognuna di esse autonoma per legge naturale; eppure elle hanno de' dritti e doveri scambievoli le une verso delle altre; dunque son tra loro in uno stato individuale che certamente è concreto e reale. Sicchè la realtà dello stato individuale degli uomini non è da porsi in dubbio.

30. Questo stato precede logicamente lo stato sociale; infatti la società consistendo nell'unione di più individui personali che tendono ad un fine comune da essi conosciuto e voluto suppone la esistenza di tali individui, come il numero suppone quella delle unità dal cui aggregato risulta; di più questi individui essendo personali hanno un fine lor proprio e facoltà ordinate al conseguimento di esso; quindi hanno l'un verso l'altro dritti e doveri relativi a tal fine e indipendenti dalla loro associazione. L' associazione ha

pure il suo fine, il quale non s' immedesima col fine individuale, ma gli è invece subordinato in quanto che serve e proponesi per conseguirlo più agevolmente; in modo che la società è per l' individuo, e non l' individuo per la società; siccome dunque il composto ed il mezzo è logicamente preceduto da' suoi componenti e dal suo fine che ne contengono in se la ragione e la causa reale e ideale, ne conseguita che lo stato individuale è un antecedente logico dello stato sociale.

31. Questi due stati s' intrecciano insieme con bella armonia e procedono di conserva nella loro esplicazione. Ed in vero, se gl'individui concorrono alla formazione della società, la società pur concorre alla formazione degli individui; guardate p. e. la società conjugale: essa è posta in essere dagl' individui quali sono i due conjugi che si uniscono con libero e mutuo consenso; ma da essa sorgono nuovi individui, quali sono i figli generati per l' unione sessuale de' conjugi. Parimente le forze de' singoli individui son quelle che insieme congiunte costituiscono tutta la forza sociale sia fisica che intellettuale e morale; ma la società pure è quella che educa e svolge le forze degl' individui e le porta ad un grado di molto superiore a quello che hanno dalla natura. Ciò apparisce evidentemente nello Stato che dopo la Chiesa è la più vasta società ove trovansi gli uomini; poichè la grandezza degli Stati è prodotta sempre da' grandi uomini che pigliano a governarli e li spingono con la forza prepotente del genio; ma non sono ancora i grandi Stati quelli che formano ordinariamente i grandi uomini, qualora hanno un giusto e forte organismo? Le grandi individualità di Alessandro e di Cesare spinsero certamente la civiltà greca e romana al massimo splendore nel mondo antico; ma altri Stati che quei di Grecia e di Roma avrebbero difficilmente dati all'Umanità quegli eroi. Riteniamo adunque l' intima armonia tra l'essere degl' individui e della società e però il rapporto tra lo stato individuale e lo stato sociale.

32. La distinzione di questi due stati ci somministra due altre specie di dritti, cioè i dritti individuali e i dritti sociali. I primi son quelli che nascono dalla natura degli uomini considerati come esseri personali e nel semplice rapporto di coesistenza tra loro: tali sono p. e. i dritti d'indipendenza e libertà individuale, di conservazione e difesa; i secondi poi nascono dallo stato sociale ove trovansi gli uomini sia per un fatto naturale come sono i figli in faccia a' loro genitori, sia per un fatto volontario e libero, come l'uomo e la donna nel conjugio: di tal genere sono i dritti al sostentamento ed alla educazione della prole nella società domestica, e quello di levare le tasse nel consorzio civile.

33. Si chiede se questa distinzione di dritti quadri egualmente a' dritti assoluti ed a' dritti relativi. Ei non pare; poichè gli uomini sono in uno stato di essenzial dipendenza da Dio atteso il loro carattere di creature divine: or tal dipendenza importa che gli uomini sottostanno sempre all'autorità di Dio ch'è il loro sovrano naturale, e la loro sudditanza verso di Lui è un elemento costitutivo della propria personalità; d'altronde i dritti di Dio sopra gli uomini fondansi appunto nella sua sovranità assoluta a rispetto loro; dunque tali dritti nascono da un rapporto sociale qual è quello tra sovrano e suddito, e però sono dritti sociali di loro natura. Sicchè la distinzione de' dritti sociali e individuali cade solo ne' dritti relativi ed umani.

34. Ciò posto intorno alla distinzione de' dritti, noi possiamo ben dividere la Filosofia del Dritto in due parti: la 1.ª travagliasi ne' dritti individuali degli uomini, e la 2.ª ne' dritti sociali; quindi abbiamo la Filosofia del Dritto individuale e la Filosofia del Dritto sociale. Queste due parti della scienza si connettono insieme, e solo per via di astrazione mentale possonsi considerare in disparte. Imperocchè i dritti individuali e i dritti sociali non sono isolati tra loro, come intendesi facilmente attendendo al rapporto testè dichiarato fra lo stato individuale e lo stato sociale degli uomini; infatti siccome la società logicamente sussegue agl'individui, così i dritti sociali sopravvengono agl'individuali quasi un mezzo ed un aiuto per l'attuazione e lo svolgimento di essi. La società non distrugge nè cambia l'essere degl' individui, ma solamente il modifica e perfeziona; quindi i dritti a cui ella dà origine non distruggono nè cangiano sostanzialmente i dritti individuali, ma solo vi apportano alcune modalità le quali tendono ad aumentarne il valore. Quindi la Filosofia del Dritto individuale ha un legame logico con la Filosofia del Dritto sociale.

35. La divisione da noi tracciata nella Filosofia del Dritto non è riconosciuta dall'universale: la più parte degli scrittori la dividono in Filosofia della Morale e Filosofia del Dritto ragionando diversamente la loro opinione. Giova discutere quest'altra divisione nell'interesse della scienza in generale. Tomasio il primo segnò precisamente una differenza tra la Morale e il Dritto insegnando che la Morale ha per oggetto l'onesto o il convenevole, per fine la pace interna, e per mezzo la forza puramente morale che esclude ogni coazione esteriore; il Dritto al contrario ha il giusto per oggetto, la pace esterna per fine, ed usa mezzi coattivi. Il Kant perfezionò questa teorica assegnando la ragione per cui l'uso della coazione richiesto dal Dritto escludesi nella Morale: egli disse che la Morale ha per fine la libertà interna e il Dritto la esterna; quindi siccome la prima specie di libertà può bene aver luogo nell'uomo senza l'e-

sterna azione altrui, dove che la seconda nel suo effetto dipende da siffatta azione e però importa che si possa costringere altrui a farla, così la coazione è legittima nel Dritto ed illegittima nella Morale. Sicchè in dottrina di Kant la legge morale produce il solo dovere ed ha uno stretto rapporto col solo soggetto di questo; ma la legge giuridica ha un doppio rapporto, l'uno col soggetto del dovere, cioè coll'individuo obbligato, e l'altro col soggetto del dritto verso il quale il primo è obbligato, e dal quale può essere costretto all'adempimento dell'obbligazione. Feverbach notò tal conseguenza della dottrina di Kant, e svolgendola aggiunse che il secondo rapporto della legge giuridica è il fondamento del primo, poichè quello è il fine della detta legge, e questo n'è il mezzo; inoltre quel secondo rapporto è la cosa principale, e l'altro è solo accessorio, dipendendo non dal semplice precetto della legge, ma dalla volontà di colui che ha il dritto il quale allora è veramente libero quando può a suo grado costringere o no l'individuo obbligato verso di lui; quindi diede un altro aspetto alla distinzione tra la Morale e il Dritto dicendo che l'una è la scienza de'doveri e l'altro la scienza de'dritti.

36. Tutta questa teorica della scuola alemanna ripugna all'idea razionale della legge stabilita dal Kant e ritenuta da tutti i suoi seguaci; infatti la legge morale per Kant è assoluta ed universale, e però si estende a tutte le azioni libere sia interne che esterne; or se tal legge esclude per sua natura la coazione, allora le azioni esteriori che per legge giuridica si possono pretendere con la forza, nol si potrebbero per legge morale; quindi la Morale sarebbe in contraddizione col Dritto. Allora l'uomo non potrebbe giustamente soggiacere all'impero dell'una e dell'altro; intanto egli vi soggiace realmente, perchè fornito di libertà interna ed esterna. Infine la legge morale e la legge giuridica in dottrina di Kant son ambedue razionali; dunque la legge razionale ch'è una, perchè assoluta, sarebbe ripugnante a se stessa. Questa contraddizione insormontabile finchè si riconosce l'universalità e l'assolutezza della legge morale c'induce a rigettare la distinzione tra la Filosofia della Morale e la Filosofia del Dritto assegnata nella scuola alemanna.

37. Questa distinzione si è riprodotta con qualche divario dal Cavalier Mancini nelle sue Lettere sulla Filosofia del Dritto al Conte della Rovere Terenzio Mamiani; poichè ivi sostiene che la Morale si distingue dal Dritto 1.° per l'oggetto, poichè l'una ha per oggetto il bene universale ossia l'onesto, e l'altro il bene particolare, ossia l'utile: 2.° per la estensione, poichè quella estendesi ad ogni stato dell'uomo, e questo restringesi allo stato sociale: 3.° per la condizione, poichè la legge morale esige la rettitudine dell' inten-

zione nell'agente, e la legge giuridica ne prescinde e guarda alla sola esteriorità dell'azione; 4.° infine per la sanzione, poichè il Dritto legittima l'uso della forza esterna e la Morale lo esclude.

38. Ma un poco di riflessione basta a smentire la suddetta distinzione. E per fermo, 1.° il bene universale contiene in se il bene particolare, il quale gli è subordinato come la parte al tutto ed il mezzo al fine; quindi il Dritto che versa nel bene particolare o nell'utile contiensi nella Morale che aggirasi nel bene universale o nell'onesto. Il Dritto autorizza l'utile, quando è giusto, cioè conforme e adeguato all'onesto; è dunque subordinato alla Morale. 2.° La Morale estendendosi ad ogni stato dell'uomo atteso la universalità del suo oggetto vige ancora nello stato sociale; dunque il Dritto che presiede al solo stato sociale è una parte di essa e ne dipende essenzialmente, 3.° Il Dritto allora può contemplare l'azione esteriore dell'uomo quando è fatta con intelligenza e libertà e però è accompagnata dall'intenzione; senza di che tale azione sarebbe un puro fenomeno fisico il quale non cade sotto l'imperio di alcuna legge morale o giuridica; dunque non prescinde dall'intenzione dell'agente, ma la suppone e l'arguisce dalle circostanze del medesimo. Che se egli non la comanda come fa invece la Morale, ciò accade perchè non può efficacemente prescriverla e verificarne la esistenza e il carattere, essendo quella libera in se stessa da ogni coazione ed occulta; quindi aspetta che sia esternata per regolarla esternamente in ordine al fine sociale. 4.° Infine la sanzione consistente nel premio e nella pena annessi alla legge per promuoverne la osservanza ed impedirne la trasgressione, non è parte essenziale di essa, ma piuttosto n'è un effetto che giustamente si imputa a chi l'osserva o trasgredisce con la sua azione. Poichè il premio è un bene e la pena è un male, retribuiti all'autor dell'azione conforme o contraria alla legge; or essendo il bene il vero oggetto della legge, l'azione per cui la si adempie è causa di un bene, come quella per cui la si viola è causa di un male, poichè il bene per se stesso produce il bene, ed il male produce il male; dunque il premio e la pena è una conseguenza dell'azione di chi soggiace alla legge, e non parte essenziale di questa; e però la sanzione non diversifica la natura della legge. Sicchè non sussiste niuna delle ragioni su cui il Mancini fonda la sua distinzione della Morale dal Dritto.

39. In questa quistione, quando parlasi del Dritto Naturale o Razionale, non vi ha divario tra esso e la Morale; poichè uno è il legislatore naturale, cioè Dio; quindi una è pure la legge naturale e la scienza della medesima, sia che Dritto o Morale voglia appellarsi. Ma se intendasi discorrere del Dritto positivo, come scienza

delle leggi positive che emanano da un'autorità esterna in una società particolare, com'è p. e. lo Stato, questo Dritto distinguesi dalla Morale, poichè è una determinazione speciale od applicazione della medesima. Or noi trattando della Filosofia del Dritto, intendiamo favellare del Dritto Naturale o Razionale: quindi non possiam tenere alcuna distinzione tra la Filosofia della Morale e la Filosofia del Dritto, e consideriamo l'una e l'altra come una sola e medesima scienza, non riconoscendovi che la divisione innanzi esposta in Filosofia del Dritto individuale e Filosofia del Dritto sociale.

---

## VALORE DELLA FILOSOFIA DEL DRITTO.

**40. Il valore della Filosofia del Dritto fondasi nell'essenza del dritto: questa essenza consta di due elementi, l'uno ideale, e l'altro reale — 41. La legge è l'elemento ideale — 42. La facoltà ordinata all'attuazione della legge è l'elemento reale — 43. L'elemento reale del dritto è in armonia col suo elemento ideale; quindi il dritto entra nell'ordine morale — 44. Il carattere morale del dritto dimostra l'infinita estensione della Filosofia del Dritto. Questa scienza influisce e domina in tutte le altre — 45. Obbiezione a tal verità, e sua risoluzione — 46. Influenza della Filosofia del Dritto nelle scienze speculative — 47. Dimostrazione razionale — 48. Dimostrazione per via di fatto — 49. Influenza della Filosofia del Dritto nella civiltà della Natura. L'arbitrio umano è la forza promotrice di questa civiltà per la sua azione nell'industria — 50. Nel commercio — 51. Nell'arte — 52. Influenza della Filosofia del Dritto nella civiltà umana — 53. Corso successivo di tal civiltà — 54. La forza delle armi e delle leggi n'è il più efficace strumento — 55. Conferma di questo fatto per la storia delle nazioni incivilitrici — 56. La Filosofia del Dritto influisce nella civiltà universale; quindi nasce l'importanza del suo studio.**

40. Dopo la Filosofia generale che domina tutto il campo dello scibile umano atteso l'assoluta universalità del suo oggetto, la parte dell'Enciclopedia che ha la maggiore estensione è la Filosofia del Dritto. Questa verità facilmente si scorge allorquando attendiamo all'essenza del dritto; poichè il dritto è un'entità morale composta di un doppio elemento, l'uno ideale e l'altro reale: il 1.° è la legge, norma e tipo dell'azione, e il 2.° è la facoltà intesa all'attuazion della legge.

41. Ei non vi ha dubbio che la legge sia un elemento ideale; poichè essa è una relazione tra due voleri, di cui l'uno cioè quello dell'imperante sovrasta naturalmente all'altro; ora ogni relazio-

ne è del tutto intelligibile e però ideale, poichè l'ideale per antonomasia convertesi con l'intelligibile puro od assoluto.

42. Il 2.° elemento è reale, quando per reale intendiamo una cosa contingente, e il contrapponiamo all'ideale nel senso di essere assoluto; poichè la vera facoltà è una potenza, la quale sebbene sia un atto, pure non è un atto compiuto, ma sì un atto iniziale e involuto in se stesso e capace di svolgimento; or tutto ch'è incompiuto è imperfetto e non ha il carattere dell'assolutezza, dovechè l'assoluto è infinitamente perfetto, e però un atto perfettissimo e puro secondo il linguaggio degli ontologi cristiani; quindi la facoltà intesa all'attuazione della legge e subordinata alla medesima come a norma e tipo dell'azione è una cosa contingente, e perciò reale nel senso allegato.

43. L'elemento reale del dritto sottordinandosi al suo elemento ideale, come esige la natura dell'uno e dell'altro, ponesi in armonia col medesimo, e per tal rispetto acquista il carattere di moralità ed entra nell'ordine morale; poichè l'ordine morale consiste nell'armonia degli ordini reale ed ideale. Quindi apparisce l'infinita estensione del dritto; poichè abbiam veduto che l'ordine morale è il più esteso di tutti, e tutti in se li contiene integralmente.

44. Questa dimostrazione *ab intrinseco* mette in gran rilievo la vastità della Filosofia del Dritto allo sguardo degli scienziati: poichè costoro misurano la estensione delle scienze dall'ampiezza de' loro oggetti; intendendo adunque l'immensa estensione del dritto come entità morale non possono disconoscere quella della scienza che ne stabilisce i principî e le ragioni supreme. Ma il volgo de' dotti non si governa egualmente ne'suoi giudizi intorno alla estensione delle varie parti del sapere, e la giudica invece dal dominio reale che esercitano le une sulle altre; quindi trattandosi di una scienza tanto importante al ben essere dell'Umanità quant'è la Filosofia del Dritto stimiamo pregio dell'opera il dichiarare la diretta influenza che ha dessa in tutta l'Enciclopedia.

45. Prima però ci è forza di prevenire una speciosa obbiezione. Noi abbiam dimostrato che la Filosofia del Dritto è una dipendenza della Filosofia generale; quindi parrebbe una contraddizione il dire che la prima signoreggia in tutto il campo dello scibile umano, quando fosse vero come l'è in effetti che la seconda è la più universale delle scienze. Questa contraddizione svanisce osservando il vero rapporto tra un principio scientifico e le sue conseguenze. È innegabile che il principio come quello che in se contiene le sue conseguenze ha un dominio su di esse ed una maggiore ampiezza logica; ma avvertite che il principio è un germe e le conseguenze vi son contenute solo in potenza in quanto che sviluppandolo si può

metterle fuora; quindi la estensione logica del principio è potenziale non attuale. L'estensione attuale del principio ha luogo nelle conseguenze le quali col loro numero e valore manifestano e stabiliscono la estensione e la forza del medesimo; quindi se da un lato la estensione e il valore delle conseguenze dipende dal loro principio, dall'altro il valore e la estensione del principio dipende dalle sue conseguenze. Sicchè il dominio de' principî sulle conseguenze non è assoluto, ma temperato nel regno della scienza umana. Ciò posto, è evidente che la Filosofia del Dritto essendo alla Filosofia generale come una conseguenza al suo principio può bene avere un dominio su di essa senza contraddizione di sorta.

46. Veniamo ora a dimostrar la estensione di nostra scienza. La Filosofia del Dritto stabilendo i principi supremi del dritto come facoltà di operare secondo la legge acquista un' influenza su tutto l'ordine ideale e reale e perciò su tutte le discipline sia speculative che pratiche; poichè ella mediante quei principî segna il vero scopo dell' umana azione ed indica i mezzi legittimi onde si può e dee far uso; or l'umana azione si è la causa precipua che insieme con l'immanente virtù creatrice concorre allo svolgimento dell' ordine ideale e reale nel mondo, e per questo all' effettuazione del progresso universale.

47. Infatti l'uomo coopera allo svolgimento dell' ordine ideale mercè la sua intelligenza, la quale con l'intuito ravvisa tutta la tela delle idee, e con la riflessione fornita dell' istrumento della parola le esplica successivamente le une dalle altre, e così dà luogo alle scienze speculative; or la riflessione è sostenuta dall'azione dell'arbitrio, come si pare dal suo carattere in gran parte libero; dunque la Filosofia del Dritto intesa direttamente a regolare l'azion dell'arbitrio conferisce all' esplicazione dell' ordine ideale ed al progresso della speculazione scientifica.

48. La storia conferma mirabilmente tal verità; poichè da essa apparisce che gl'ingegni più teneri della virtù sono stati in ogni tempo gli autori del maggior movimento scientifico. Basti il citarne due soli, cioè Socrate tra gli antichi, e Kant tra i moderni: Socrate dichiarato dall'oracolo il più virtuoso de'Greci iniziò quel periodo di speculazione nella scienza ellenica nel quale parve che il mondo ideale fosse compiutamente esaurito dal genio dell'uomo, essendosi percorso quasi in tutte le direzioni possibili; e ne fan pruova le moltiplici e varie scuole filosofiche che a lui si rannodano, e brillano ognuna di un proprio splendore. Il Kant che fu a tal segno innamorato della virtù da rompere violentemente la diga innalzata tra lui e il mondo della realtà per la forza di una logica inflessibile, e slanciarsi di balzo all'altezza dell' idea morale e della legge assolu-

ta regolatrice dell'azione, quale impulso non diede al corso del pensiere? non comincia da lui quel moto del moderno spirito filosofico che penetra da per tutto e sforzasi di signoreggiare l'intera scienza la storia l'arte e la religione?

49. Inoltre la Filosofia del Dritto per il suo influsso diretto sull'azione dell'uomo contribuisce all'esplicazione del mondo reale che forma la civiltà della natura in genere. Infatti l'azione dell'uomo è quella che più di ogni altra causa finita concorre al progresso dell'industria del commercio e dell'arte in generale; poichè l'uomo a forza di osservazioni di sperimenti e di calcoli scopre le occulte forze della natura e le leggi della loro economia; quindi egli dà l'anima e il moto all'industria la quale trasforma la faccia del mondo servendosi dell'azione delle istesse sue forze.

50. L'uomo è quegli che rompe le barriere onde le varie parti della Terra son naturalmente divise; egli solca di strade le pianure, traccia de' sentieri sul dorso e la cima de' monti, ricolma delle lagune, apre nuove comunicazioni tra i mari ed i fiumi ed inalvea i torrenti; egli getta de' ponti sulle fiumare, congiunge insieme più isole, taglia istmi ed unisce l'un mare con l'altro; egli infine costruisce delle flotte che sfidano il furore de'venti, lancia sulle acque battelli a vapore e locomotive sul continente, onde pare che le distanze svaniscano, ed inventa i telegrafi elettrici che trasmettono le sue parole con la rapidità della folgore. Or non sono questi mezzi per cui solo progredisce il commercio?

51. L'arte che tanto abbella lo spettacolo della natura per se stesso leggiadro non trae pure la sua origine e il suo progresso dall'azione dell'uomo? egli è che apprendendo l'idea nel suo ingenito splendore la traduce nel mondo sensibile e il fa brillare di una luce novella. La natura sotto la mano dell'arte si rileva dalla sua imperfezione natia e ripiglia in certo modo la sua perduta bellezza: ella par che torni allo stato in cui trovossi ne' primi giorni della creazione quando usciva di fresco dalle mani di Dio, ed anticipi quello del risorgimento finale ove apparirà in tutta la perfezione possibile. Sicchè la civiltà della natura è un prodotto dell'azione dell'uomo.

52. Ma il campo ove spiegasi più ampiamente il potere di siffatta azione e per lei l'influenza della Filosofia del Dritto, si è la civiltà del genere umano. È un fatto innegabile che l'uomo individuale e sociale dopo la perdita dell'integrità primitiva è soggiaciuto alla legge del regresso quasi totale e continuo; e le poche nazioni selvaggie che sussistono ancora sul globo per eternar la memoria del fallo primiero, abbastanza il dimostrano, poichè non sanno levarsi per se medesime ad alcun grado d'incivilimento, e respingono l'azione benefica delle nazioni civili. Queste allorchè sonosi limitate ad agire

sull'uomo selvaggio con la semplice forza del consiglio e della persuasione per rispettare la sua natural libertà non sono riuscite ad altro che ad ispirargli il gusto dell'acquavite e dell'armi da fuoco, il quale servì ad accelerarne la distruzione. Tanto è vero che la barbarie non è madre di civiltà per se stessa, checchè ne dicano i fautori dello stato di natura. Ma premossa dall'azione sovrannaturale di Dio e coadiuvata dalla forza morale dell' arbitrio l'Umanità si è spinta nella via del progresso perfezionandosi ognora sotto ogni rispetto.

53. Ella si è primamente riunita in famiglia rinunciando alla vaga venere e formata ad un costume rozzo sì ma semplice e schietto e capace di gustare le prime dolcezze della vita: con l'ingrandimento della famiglia si è estesa alla tribù conservando la semplicità del costume ma ampliando la sfera de'suoi affetti e delle sue azioni; dalla tribù è passata alla gente al popolo ed alla nazione stendendo sempre più oltre la sua mente e il suo animo, onde ha concepito il desio delle imprese lodevoli, ha riconosciuto il bisogno della forza sociale sia morale che fisica, si è assoggettata ad un sistema di leggi civili e politiche, si è raccolta sotto l'armi per difendere la propria libertà e indipendenza, ed ha tentato conquiste legittime; infine ha compreso l'unità del suo essere fondata nell'unità della sua origine e destinazione, e per aggiungere una perfezione ognor più grande sotto questo rispetto si è stretta e si va tuttora stringendo in associazioni più ampie che tendono a congregarla tutta quanta in una sola famiglia.

54. Le armi e le leggi sono stati i due più efficaci strumenti di questa civiltà del genere umano; poichè all'occasione delle guerre i popoli son venuti a contatto, e quando sonosi stanziati sulle terre della conquista, l'azione civile si è trasmessa dall' uno all' altro or dal vincitore al vinto ed or dal vinto al vincitore come apparisce dalle conquiste di Alessandro nell' Asia, e de' barbari settentrionali in Europa. Dopo la forza materiale delle armi son venute le leggi a compire l'opera incivilitrice, poichè esse hanno agito direttamente sugli animi presentando in forme concrete e sensibili quei principî di onestà e di giustizia che naturalmente li signoreggiano.

55. Or non è la Filosofia del Dritto quella scienza che investigando la ragion della guerra e delle leggi vi applica i principî naturali di giustizia e di onestà e ne tempera l'azione in modo che rispondano al loro fine provvidenziale? I popoli che han diffuso con miglior successo la civiltà nel mondo antico furon quelli che più coltivarono la scienza del dritto, cioè i Greci e i Romani; e nel mondo moderno quel popolo primeggiò sopra gli altri nell'opera dell'incivilimento che avea redato da'suoi padri la più ampia e pro-

fonda cognizione del Dritto, ossia il popolo italiano. Questo infatti ispirato da quella fede religiosa che in se contiene la miglior dottrina del dritto qual è il Dritto cristiano ha incivilito quelle orde di barbari che dal settentrione irruppero sulle terre del suo dominio, e che or formano le nazioni della culta Europa; mentre i Greci di Bizanzio suoi rivali corruppero se stessi e non valsero a mitigare un non nulla la stupida ferocia degli Islamiti che gli vinsero in guerra. E quando per grave sua sventura questo popolo primogenito della civiltà cristiana ha perduto per un tempo la sua esistenza politica, non ha cessato di continuare la sua potenza civile; poichè ha serbato nella sua purezza il culto delle arti e delle lettere belle e lo ha comunicato agli altri popoli.

56. Dunque la Filosofia del Dritto ha presieduto direttamente allo sviluppo della civiltà umana; e siccome pure ella ha conferito allo svolgimento della civiltà della natura, possiam dire che questa scienza ha guidato più di ogni altra il corso della civiltà universale. Quanta non è adunque la importanza di lei per gl'individui e pe' popoli civili? Gl'individui ed i popoli hanno ciascuno dall'Autor della natura un destino speciale, ed ogni lor dritto è un mezzo ordinato all'adempimento di esso; or è impossibile di ben usare alcun mezzo morale senza averne la coscienza e conoscerne il preciso valore, poichè l'azion dell'arbitrio si governa con l'idea e il giudizio dell'intelletto; quindi lo studio della Filosofia del Dritto tanto importa agl'individui ed a' popoli quanto importa loro l'asseguimento del proprio destino.

---

# FILOSOFIA DEL DRITTO INDIVIDUALE

## ESPLICAZIONE DELL' IDEA DI DRITTO: 1.° ELEMENTO, FACOLTA' DI OPERARE.

**57. La Filosofia del Dritto deve esordire dal Dritto individuale — 58. Obbiezione contro questo processo scientifico — 59. Risposta all' obbiezione — 60. A ben fermare il principio supremo del Dritto bisogna determinare compiutamente l'idea del dritto in genere — 61. Analisi dell' idea del dritto: 1.° elemento, facoltà di operare. Necessità del medesimo — 62. Per qual ragione il dritto si dice forza — 63. Ogni facoltà dell' uomo è un elemento giuridico: pruova razionale di questa verità — 64. Pruova di fatto — 65. Ogni dritto può ben dirsi facoltà morale: 1.ª ragione — 66. 2.ª Ragione — 67. Ogni facoltà è da considerarsi in due stati, cioè in potenza ed in atto: dimostrazione di questo vero — 68. Importanza giuridica di siffatta considerazione; essa è**

**il fondamento della permanenza de' dritti umani — 69. Questa permanenza de' dritti è ben sentita dall' Umanità: fatti in cui si rivela—70. Le facoltà umane si svolgono con la legge del progresso; quindi anche i dritti si spiegano con questa legge — 71. Dimostrazione a posteriori del progresso de' dritti nell' uomo individuale — 72. e sociale — 73. La Politica dee secondare un tal progresso — 74. I dritti umani sono innati o acquisiti.**

57. Stabilendo la divisione della Filosofia del Dritto abbiam veduto il logico legame de'dritti individuali e sociali dell'uomo; il quale importa che i dritti sociali sopravvengono a'dritti individuali ed hanno per fine la loro conservazione e svolgimento; or il rapporto con cui s'intrecciano le varie parti di una scienza è quell'istesso che intercede tra le varie parti del suo obbietto, essendo questo il punto di partenza di ogni considerazione scientifica; quindi la Filosofia del Dritto individuale dee scientificamente precedere la Filosofia del Dritto sociale.

58. Ma qui prevediamo una speciosa obbiezione; poichè potrebbe dirsi che l'uomo nasce da una speciale società, qual'è il conjugio, e vive sempre in una società speciale, come per grazia di esempio, nella famiglia, nello Stato, nella Chiesa, e solo per via di astrazione può considerarsi in una condizione puramente individuale; quindi la Filosofia del Dritto movendo dal Dritto individuale al Dritto sociale procede dall'astratto al concreto, il che ripugna all'ordine logico.

59. Ma questa obbiezione dileguasi di leggieri attendendo all'idea dello stato individuale come da noi si è dichiarata. Imperocchè lo stato individuale dell'uomo è quello propriamente ov'egli non soggiace ad alcuna autorità umana insieme con gli altri suoi simili, quantunque abbia dritti e doveri reali verso loro; or tutto il genere umano riguardato come una sola famiglia non è forse in questo stato? Tutta la umana famiglia è in una reale dipendenza da Dio come legislatore universale e vivente della Natura, e tal dipendenza è la vera sorgente delle giuridiche relazioni tra gli uomini. Questa è per tutti eguale, poichè emerge dal carattere essenziale di creatura, e costituisce gli uomini in uno stato di verace uguaglianza e indipendenza giuridica tra loro; quindi è il vero fine del loro stato individuale. Or noi non pensiamo che alcuno reputi siffatto stato un parto di astrazione, quando riconosca l'unità naturale del genere umano e il suo reale e concreto rapporto con l'Autore della legge naturale; poichè altrimenti bisognerebbe ammettere che la mente umana mediante la sua astrazione producesse la realtà e concretezza di quel duplice fatto intelligibile. L'unità del genere umano ha per principio l'unità divina, ed è il fine della legge data agli uo-

mini da Dio, come apparisce dalla preghiera del Cristo = *Rogo te, ut unum sint sicut ego et tu unum sumus* =, che venne a dichiararla e compirla in modo sensibile nel Mondo: essa è lo scopo supremo di ogni società speciale che ha la ragione di puro mezzo, poichè è ordinata alla sua attuazione; talchè la Filosofia del Dritto procedendo da questo stato degli uomini a quello di qualsiasi società tra di loro muove dal fine al mezzo, e dall' universale al particolare. E non è questo il vero processo logico delle scienze?

60. Ciò posto intorno alla giustezza del nostro metodo, osserviamo chè ogni dritto speciale dell'uomo vuolsi attignere dal principio supremo de' dritti, qualora vogliasi scientificamente stabilirlo, essendo ogni scienza un ampio svolgimento di un principio; quindi sarebbe mestieri nell'esporre la Filosofia del Dritto individuale di fermare da prima il suo principio supremo. Ma a ben riuscire a questo intento è forza di esplicare compiutamente la idea del dritto in genere; poichè senza una completa nozione di esso è impossibile di riconoscerne la essenza la quale vien espressa nel suo principio.

61. Il dritto in genere preso nel senso di facoltà è una facoltà di operare sotto la protezione della legge. — L' analisi di questa idea ci porge un primo elemento essenziale del dritto, cioè una facoltà di operare. Questo elemento è indispensabile nel dritto relativo od umano; poichè tal dritto è una partecipazione del dritto assoluto o divino, la quale avviene allorchè l'uomo nell' uso della sua attività sostanziale conformasi al volere di Dio; dunque il titolo del dritto umano è una qualità dell'azione con cui si spiega od atteggia l' attività sostanziale dell'uomo. Or ogni azione emerge da una potenza che noi diciamo facoltà di operare, come effetto dalla sua causa, e però necessariamente suppone tal potenza; quindi la facoltà di operare è un elemento essenziale del dritto.

62. La facoltà di operare suol dirsi forza; e con ragione, poichè essa propriamente è uno sforzo un conato che tende a svilupparsi mercè l'azione; per tal motivo si dice ancora che il dritto è forza, ed ha un valore ed una estensione pari a quello della forza. L'abuso di questa idea ha grandemente influito sulla massima dell' antico dritto sociale = il dritto è del più forte =, la quale sosteneva la schiavitù degli individui e de' popoli anche in mezzo alla civiltà più inoltrata.

63. L'uomo è dotato di molte e varie facoltà di operare, come sono le facoltà fisiche sensitive intellettive e volitive; e ciascuna di esse è ben capace di costituire il primo elemento del dritto. Di vero, l'uomo è uno, quantunque consti di due sostanze diverse per loro natura; poichè la essenza dell'essere umano è l' intima rela-

zione delle due sostanze spirituale e corporea, e non il semplice aggregato di esse; onde la vita umana ha un sol principio consistente nello spirito che anima ed avviva il corpo con la sua molti-forme energia. Or siffatta unità dell'essere umano fa si che ad ogni azione dell'uomo concorrano tutte le sue facoltà qual più qual meno secondo l'indole speciale delle medesime. Guardiamo p. e. l'azione fisica del movimento corporeo di lui: in essa interviene la forza fisica del corpo, poichè il moto si compie direttamente per l'azione degli organi corporei: la forza animale del senso, poichè l'azione degli organi nello stato ordinario e naturale eccita sempre delle sensazioni nell'anima: la forza dell'intelletto che dà un indirizzo al moto organico e l'ordina ad un fine; e la forza della volontà la quale in modo or spontaneo or libero imprime agli organi l'impulso e lo sostiene in tutta la sua durata. Fondandosi adunque il dritto umano in una qualità dell'azione dell'uomo è chiaro che ciascuna delle sue facoltà può riguardarsi come elemento giuridico.

64. Questa pruova razionale è confermata dal fatto; poichè vi ha de'dritti sociali nell'uomo che si rapportano segnatamente alle singole facoltà di lui: tali sono i dritti della libertà del lavoro e dell'industria, dell'uso e godimento degli oggetti propri, della libertà di pensare e di credere, e il dritto di comandare. Infatti siccome il lavoro e l'industria si rapporta principalmente alle facoltà fisiche, e l'uso e il godimento alla facoltà di sentire; così il pensare e il credere si riferisce specialmente all'intelletto, e il comandare alla volontà. Sicchè il primo elemento del dritto umano sussiste in tutte le umane facoltà.

65. Ma è da avvertire che queste facoltà intanto rivestono il carattere giuridico in quanto si volgono al fine dell'azione ch'è il bene, poichè solo per tal rispetto entrano sotto la protezione della legge che impone tal fine; or la volontà è quella che volge ogni altra facoltà al fine dell'uomo, essendo essa la potenza egemonica ossia direttrice delle altre; quindi il carattere giuridico delle facoltà umane sorge propriamente dal concorso della volontà nell'azione di esse. Qui vedesi la intima corrispondenza della Morale con la Psicologia; poichè giusta i principi di quest'ultima scienza la volontà costituisce il germe di tutte le facoltà dell'anima umana per forma che ciascuna di esse è un atteggiamento speciale della potenza volitiva; dunque allorchè pigliasi il dritto nel senso di facoltà, il primo suo germe nella volontà dee riporsi, e sotto questo punto di veduta può dirsi che ogni dritto è una facoltà morale.

66. Dimostriamo altrimenti l'istesso vero. Il dritto nel senso di sopra allegato è una facoltà intesa al bene; quindi tra le umane facoltà quella è propriamente il subbietto del dritto che di sua na-

tura intende al bene. Or non è proprio la volontà la tendenza dell'animo al bene ? L' intelletto concorre al bene in quanto lo addita alla volontà, e il senso, in quanto l'eccita a farlo mediante il piacere che genera; ma la volontà è quella che poi realmente determinasi al suo compimento atteso la libertà ond'è adorna. Di che avviene che la Morale come scienza del bene dee tutta applicarsi a formare la volontà e il costume ch'è un abito della volontà medesima.

67. Le facoltà umane si possono riguardare in due stati diversi, cioè in potenza ed in atto, i quali si fondano nella loro natura. Imperocchè l'attività sostanziale dell'uomo è una forza finita soggetta alla legge della successione nel suo esplicamento: or questa legge importa che l'energia di tal forza non si attui tuttaquanta in un solo istante ed in una sola azione, ma poco a poco secondo che trovasi in circostanze opportune somministrate dal concorso delle altre forze con cui è in rapporto; quindi oltre l'atto speciale in cui l'uomo spiega una sua facoltà bisogna sempre concepirne degli altri in cui possa spiegarla in seguito. Quanto all'atto speciale in cui dispiegasi in un dato tempo, la facoltà dicesi in atto; ed in potenza, rispetto agli altri che può emettere in avvenire. Il primo stato non cade in dubbio, poichè la sua esistenza è sensibile; il secondo poi soggiace a difficoltà, perchè è latente. Ma siccome esso è una causa efficiente del primo, nascendo ogni atto particolare dall'azione di una potenza, così non può negarsi bene a ragione, se vuol credersi alla reale esistenza delle facoltà.

68. Questa verità non è di lieve momento, poichè è la base psicologica di un principio giuridico assai importante. In fatti tal principio giuridico importa che un dritto non cessa di esistere per il suo non uso, com'è p. e. il dritto di proprietà sopra un fondo non coltivato dal suo padrone per qualche tempo; or se la facoltà costitutiva del dritto esistesse soltanto in atto e non ancora in potenza, come potria sussistere il dritto quando non fosse esercitato attualmente? Ogni atto particolare delle umane facoltà nella vita cosmica è passeggero, e bisogna attendere la vita palingenesiaca per possederle in atto immanente e compiuto: sotto questo aspetto ogni facoltà tiene più della potenza che dell'atto, e se vuolsi credere sol questo come reale, bisogna reputare ogni umana facoltà un puro fenomeno, ed ogni dritto umano un' effimera illusione.

69. L'uomo crede alla stabilità de' suoi dritti, e quando altri gliene impedisca l'attuale esercizio, è persuaso che i suoi dritti perdurano; quindi nascono le solenni proteste contro le usurpazioni riuscite, e gli sforzi continui di rivindica contro gli usurpatori. Ciò apparisce sovra tutto nelle guerre d'indipendenza guerreggiate da' popoli civili contro gli stranieri che per violenta conquista re-

pressero il loro dritto di libertà imprescrittibile; poichè il servaggio tolerato anche per più secoli non giunge a spegnere il sentimento del proprio dritto, ed appena che si offre un caso favorevole per rivindicarlo, ei sorgono come un sol uomo e il ripigliano.

70. Le facoltà umane esistenti da prima nello stato di potenza tendono continuamente ad attuarsi, ed attuandosi progrediscono, ossia si perfezionano sempre da vantaggio, purchè la loro azione sia ordinata al fine dell'uomo; quindi sottostanno alla legge del progresso. Or questo progresso ha luogo pur ne' dritti umani, e noi possiamo dimostrarlo direttamente. Infatti il dritto umano è una partecipazione del dritto divino; or ogni partecipazione dell'uomo a qualunque prerogativa divina è finita, e perchè tale può spingersi indefinitamente ad un grado sempre maggiore; dunque entra nella legge del progresso, essendo il progresso un incremento successivo dell'essere in ordine al suo fine.

71. La storia dell'uomo sia individuale che sociale mette in gran rilievo un tal progresso de' suoi dritti. Di vero, l'uomo nell'infanzia appena ha i dritti essenziali di cui è inconsapevole, poichè le sue facoltà son come in erba ed inette a conseguire il fine a cui tendono; quindi non chiede alcun dritto, e soffre volentieri il freno di un imperio assoluto. Ma sviluppandosi poco a poco per moltiplici facoltà, spunta in lui la coscienza de' propri dritti che gli apprende la sua ingenita dignità: egli comincia a risentirsi de' limiti che restringono la crescente forza del suo arbitrio e sospira ardentemente la libertà dell'azione: il suo pensiere scuote il giogo dell'autorità ond'era prima rattenuto, e si spiega liberamente nel campo delle idee. Ogni passo ch'egli muove in questo campo è per lui la scoperta di un nuovo dritto: il suo cuore prova in se de' bisogni sempre nuovi, la sua azione si estende sempre più per soddisfarli, e non sa trovare un termine di assoluto riposo; dunque i dritti dell'uomo individuale progrediscono col tempo.

72. L'istesso fenomeno ci offre l'uomo sociale; infatti i popoli durante la prima loro età che suol dirsi di barbarie sentono appena i fisici bisogni che soddisfanno per istinto: inconsci del proprio valor morale assoggettansi facilmente ad un signore che gli vince per la superiorità del suo coraggio, e spendono la vita per lui in compenso di un semplice e vile nutrimento. La libertà di cui sembrano così teneri ed orgogliosi non è tenuta in gran pregio, poichè la impegnano al giuoco e l'alienano non già in favore della patria di cui non hanno ancora il sentimento, ma di un altro individuo favorito dal capriccio della sorte. Come poi uscendo dell' infanzia entrano nell'aringo della civiltà, questi popoli istessi sperimentano bisogni intellettuali e morali, concepiscono l'idea del dritto, veg-

gono un puro fatto nella superiorità della forza corporale, ed avvertono l'intrinseco pregio della natural libertà. Le leggi agli occhi loro non sono più i voleri di un individuo, ma ordini di una Ragione superiore che dà loro de'dritti e intende di proteggerli con esse; quindi pretendono dall'esterna autorità che le promulga che siano accomodate a'dritti loro. Finchè elle adempiono a questa missione, di voglia vi ubbidiscono, e la società fiorisce e vive tranquilla; ma se appresso ne deviano per malvagità de'governanti, o pur divengono insufficienti per effetto dell'innoltrata civiltà, ei ne richiedono il mutamento affacciando sempre per titolo nuovi dritti acquistati da essi. Guai alla società, se non risponde alle loro giuridiche pretensioni! il suo ordine è compromesso, e va a sciogliersi presto o tardi in mezzo a rivoluzioni violente.

73. La Politica nel reggimento delle nazioni non può mai abbastanza riguardare questo progresso de'dritti umani, poichè l'unico modo di ben reggere le società si è quello che seconda le immutabili tendenze degli uomini indirizzandole al loro fine ch'è il bene: lo sviluppo successivo delle loro facoltà dà una forza novella a tali tendenze; laonde si manifestano con energia più potente. Egli è vano di sforzarsi a comprimerle, poichè la natura non si vince mai definitivamente, essendo sostenuta nel suo regolare svolgimento da una forza irresistibile, perchè infinita, cioè dalla virtù creatrice di Dio; quindi bisogna assolutamente seguire il progresso sociale riconoscendo l'acquisto di nuovi dritti che fanno gl'individui, ed assicurandone il possesso con l'uso dell'autorità.

74. Le facoltà umane son tutte innate, e il loro progresso importa solo un aumento d'intensità e di estensione; talchè propriamente parlando non può dirsi che l'uomo acquisti col tempo delle nuove facoltà; quindi parrebbe che i dritti umani consistendo in facoltà sian pure tutti innati. Ma osserviamo che il dritto umano quantunque abbia per elemento essenziale la facoltà, tuttavia non è una facoltà pura e semplice, poichè ha eziandio degli altri elementi i quali non tutti sussistono fin dal primo momento dell'esistenza dell'uomo, siccome or ora dimostreremo; quindi non è vero che ogni dritto sia innato. Ciò può sostenersi solo allora che il diritto si considera non solamente in atto, ma ancora in potenza; il che equivale a dire che l'uomo è nella possibilità di acquistare ogni dritto col processo del tempo; dunque i suoi dritti ponno essere innati od acquisiti.

---

## 2.° ELEMENTO DEL DRITTO: PERSONALITA'.

75. Il dritto umano consta di un 2.° elemento essenziale, ch'è il carattere personale: necessità del medesimo — 76. Questo elemento sussiste nell'uomo; quindi egli è un soggetto giuridico — 77. Obbiezione — 78. Risposta all'obbiezione — 79. Istanza dell'obbiezione medesima — 80. Risposta all'istanza — 81. Conferma della risposta — 82. Fondamento della perennità del dritto umano — 83. Questa è riconosciuta dalla religione positiva: pruova di ciò per la dilezione de' parvoli — 84. I parvoli son forniti della dignità personale nella sua purezza — 85. Tal dignità è ben riconosciuta nello Stato — 86. La personalità umana è capace di svolgimento: il suo svolgimento è cagione del progresso de' dritti — 87. L'educazione dell'uomo intesa a svolgere la sua personalità non deroga alla libertà di lui, ma l'accresce — 88. La felicità dell'uomo non si assicura con impedire lo sviluppo della sua intelligenza e libertà — 89. La personalità sussiste in tutte le razze della specie umana, ma in diversi gradi — 90. Quistione intorno alla razza de' Negri: la loro schiavitù è ingiusta — 91. La personalità manca ne' bruti; quindi l' uomo può usarne a suo comodo e nutrimento senza ingiustizia — 92. Onde nasce la colpa del loro abuso.

75. La facoltà di operare, primo elemento costitutivo del dritto, trae il suo valore giuridico dal suo rapporto di conformità con la legge, poichè questa per tal rispetto la protegge con la sua autorità. Or tal rapporto con la legge suppone nel soggetto della facoltà due condizioni: 1.° l' intelligenza, per cui egli possa conoscere la legge ch'è intelligibile di sua natura: 2.° la libertà dell'arbitrio, per la quale ei possa fare od omettere ciò che la legge comanda o divieta; quindi solo un essere intelligente e libero può esser fornito di facoltà giuridiche. L'intelligenza e la libertà congiunte insieme costituiscono la personalità, la quale al pari di ogni altra perfezione dell'essere è infinita o finita: il dritto sussiste solo dove risiede cosiffatta prerogativa, e dove manchi non può sussistere per la ragione or allegata. In questo senso noi diciamo che la personalità è un altro elemento costitutivo del dritto.

76. L'uomo è un essere essenzialmente personale, come apparisce dal fatto del pensiere e dell'azione; in fatti il pensiere non è un fenomeno nè sensitivo nè organico, procedendo con legge totalmente diverse da quelle con cui agisce il senso e la materia organizzata; del pari l'azione non succede come quella delle forze cieche e fatali, quali sono le forze del mondo fisico, poichè mira ad uno scopo finale, e può determinarsi a suo grado nella scelta de' mezzi che vi possono condurre. Di che s'inferisce a ragione che

l'uomo è un soggetto giuridico, ossia è capace di dritto per sua natura.

77. Non dissimuliamo un'obbiezione che sembra infermare tal verità psicologica e morale ad un tempo; anzi volentieri v'insistiamo per togliere l'illusione che potrebbe ingenerare nell'animo. Ei può opporsi che l'uomo non ha sempre quel grado d'intelligenza e libertà che si esige pel godimento di un dritto; poichè rispetto all'intelligenza, non basta la semplice apprensione della legge che comanda o proibisce l'azione, ma è pur necessaria la coscienza della facoltà di agire e del rapporto tra l'azione e la legge, onde si possa attuare tal facoltà secondo il dettame della legge medesima; or siffatta coscienza manca nell'uomo in tutto il periodo della spontaneità che precede lo sviluppo della ragione. Rispetto alla libertà, chi non conosce che innanzi allo sviluppo della ragione essa non può aver luogo nell'uomo, poichè il suo esercizio succede alla deliberazione ch'è una funzione riflessiva e razionale? non è l'istinto cieco e fatale l'unico movente delle umane azioni durante il primo periodo della vita? Dunque non pare che l'uomo sia sempre capace di dritto a segno di potersi dire un soggetto essenzialmente giuridico, poichè le proprietà essenziali dell'essere non ponno mancargli un istante.

78. Questa obbiezione ha tutto il suo valore nell'ipotesi che il dritto sia puramente subbiettivo e consista in una legittima pretensione dell'uomo; poichè allora se egli non ha in qualche tempo la coscienza della sua azione e del suo rapporto con la legge non potrà conoscere se la sua pretensione è legittima, e però è sfornito del dritto. Ma noi non pensiamo che la natura del dritto umano sia ben determinata nella detta ipotesi; poichè questa fa emergere il dritto dall'uomo, e non dalla legge ch'è l'unica e vera sua fonte. Infatti la facoltà di operare riceve il carattere giuridico dal suo indirizzo verso la legge; poichè questa non potendo contraddire a se stessa deve proteggere l'azione quando è conforme al suo dettame; quindi la facoltà di operare è un vero dritto quando agisce in conformità della legge. Or l'istinto umano trovasi in siffatta condizione, poichè esso è una forza provvidenziale ossia l'istessa virtù creatrice che agisce sovranamente nell'uomo per avviarlo al suo fine sino a tanto che non si spieghi in lui la ragione e l'arbitrio; dunque è una facoltà di operare secondo la legge, e però un dritto. Sicchè l'uomo è capace di dritto anche nel periodo spontaneo della sua vita.

79. Ma qui si può insistere più acremente col dire che l'istinto è cieco e fatale e però impersonale; dunque o la personalità non è essenziale al dritto umano, o nell'uomo non vi ha dritto quando egli agisce solo per istinto.

80. La speciosità dell' istanza merita qualche attenzione. L' attività sostanziale dell'uomo ha fin dal principio della sua creazione le naturali prerogative dell' intelligenza e della libertà che la distinguono specificamente da tutte le altre forze create, poichè Dio crea ogni essere perfetto nel suo genere; ma ella non può esplicarsi all' esterno con tali prerogative per difetto di condizioni opportune; quindi pare sfornita totalmente di esse a chi piglia per norma de' propri ragionamenti la sola esperienza. Ma considerando l'essenza delle suddette prerogative la cosa apparisce altrimenti; di vero, l'intelligenza comincia a svolgersi con l'ajuto delle sensazioni che vengono determinando successivamente il pensiero sui vari punti del suo oggetto intelligibile; quindi la riflessione non manca del tutto nel periodo della spontaneità. Il fatto dell'apprensione del linguaggio sia di azione che di segni articolati che avviene nella prima infanzia n' è una pruova evidente; poichè esso succede per opera della riflessione, dovendo il pensiere portarsi dal segno all'idea e dall' idea al segno per intenderne il significato e adoperarlo nella sua espressione. La libertà è il potere di determinarsi al fine ch' è imposto alla volontà ed a' mezzi che vi conducono: questo potere è in atto fin da prima, anzi è il vero atto sostanziale ed immanente che costituisce l'essere specifico dello spirito umano, e tende intrinsecamente al suo fine. Esso dicesi libero in quanto è causa efficiente dell' azione: la virtù creatrice premovendolo all'azione medesima l'ajuta soltanto e nol determina tutto da se sola, poichè ella agisce sulla volontà come su di ogni altra causa seconda conforme alla natura di lei senza alterarla un non nulla estremarne l'energia naturale. La possibilità di resistere all'azione aiutatrice e di deviare dal fine, la quale non può attuarsi in sul principio, è un accidente che non deroga alla natura della libertà quando voglia concepirsi nella sua ingenita perfezione, e però non bisogna tenerne conto nell'attuale quistione. Sicchè l'intelligenza e l'arbitrio esistono in qualche grado nell' uomo ancora nel periodo della spontaneità, e però egli è allora pur capace di dritto come essere personale.

81. Questo ragionamento è sostenuto dalla distinzione per noi fatta innanzi delle facoltà nello stato di potenza e di atto; poichè l'intelligenza e l'arbitrio prima di esplicarsi sensatamente son certo nello stato di potenza, stato reale e concreto quantunque invisibile agli occhi del senso; or ogni umana facoltà ha il carattere giuridico in qualunque suo stato sia di potenza che di atto; dunque l'arbitrio e l' intelligenza trovansi nell'uomo in ogni tempo allo stato di facoltà giuridiche, e però l'elemento personale come essenziale al dritto umano non soggiace ad un dubbio ragionevole nel campo della scienza.

82. Siffatta dottrina è il fondamento della perennità del dritto umano riconosciuta dalle leggi religiose e civili; poichè il dritto siccome è un'idea complessa, così sussiste durante tutto il tempo che ciascuno de' suoi elementi pur sussiste; se dunque la personalità coesiste a tutta la vita dell'uomo, non vi è dubbio che il dritto umano sia perenne, almeno da questo lato.

83. La Religione riconosce altamente questa verità; poichè il suo divino autore Gesù Cristo dimostra un amore speciale agl'infanti, e li propone come tipo agli adulti; or può mai supporsi un ragionevole amore verso una creatura sfornita di un carattere personale? non è la dignità personale il vero titolo dell'amore verso l'uomo? L'essere tipico è l'essere perfetto nel suo genere; or la perfezione costitutiva del genere umano è la personalità risultante dall'intelligenza e dall'arbitrio, per cui l'uomo si rassomiglia ed accosta a Dio più di ogni altra creatura; quindi l'infante proposto come tipo all'uomo adulto non può mancare della dignità personale.

84. Ciò che manca di tal dignità nell'infante è un grave difetto che suole accompagnarla nell'adulto, cioè il suo abuso e la facilità di abusarla; poichè l'intelligenza dell'infante è vergine e pura e si distingue per la sua pieghevolezza nel ricevere la luce della verità: ella non la respinge col dubbio, non la combatte col sofisma, ma l'accoglie spontaneamente e soffre con diletto il suo dominio assoluto. Il suo arbitrio è corrivo al bene, e si porta ad esso con tutta la rettitudine dell'intenzione, non superbisce del suo possesso, tende a diffonderlo negli altri anzichè rapirglielo, e gode della sua diffusione. Per contrario nell'adulto quanti contrasti non incontra il vero nella intelligenza ed il bene nell'arbitrio? non contento di opporre al vero l'indifferenza e la freddezza egli prende ad impugnarlo con le armi del sofisma e giunge a farlo signoreggiar dall'errore. Al bene fa guerra sciogliendo il freno agli affetti perversi, lo confonde con le illusioni del senso, lo travisa coi fantasmi della immaginazione, e quando non può evitarne il compimento, lo corrompe con la pravità dell'intenzione. Quindi è che la dignità personale apparisce più bella nell'infante che nell'adulto.

85. Lo Stato non riconosce tal dignità meno della Religione. Egli infatti piglia l'uomo sotto una speciale protezione durante il tempo che precede lo sviluppo di sua ragione, come è chiaro dalle sue leggi sui pupilli e i minori: tanto è lungi che egli non riconosca in costoro nessun dritto naturale che anzi stima i loro dritti più preziosi degli altri, ed in caso di apparente collisione li mantiene e protegge in preferenza. Egli giunge a riguardarli come esseri personali anche prima che incominciano a respirare la luce del giorno, siccome dimostrano le sue leggi penali sugli aborti; poichè pareggia questi

all'omicidio; or la reità civile dell'omicidio non deriva dalla lesione di un dritto certo, qual è quello della vita? Dunque riteniamo sull'appoggio della ragione e dell'autorità al tempo stesso l'esistenza del carattere personale dell'uomo in ogni epoca della vita, e però l'uomo qual soggetto sempre capace di dritto.

86. La personalità umana quantunque perenne non trovasi all'istesso grado in ogni tempo, ma può svolgersi diversamente e soggiace alla legge del progresso: ciò risulta chiaramente dall'esperienza, poichè vediamo tutto giorno l'intelligenza e l'arbitrio svilupparsi nell'uomo successivamente in proporzione con l'età; quindi nasce ancora il progresso de' dritti umani. Imperocchè al crescere dell'intelligenza e dell'arbitrio da una parte conosce l'uomo un maggior numero di mezzi per conseguire l'unico suo fine, e dall'altra diventa più atto a porli in opra; da ciò vedesi quanto egli sia interessato alla propria educazione intesa direttamente a svolgere la sua personalità.

87. È funestissimo errore il credere che l'educazione dell'uomo ripugni alla sua libertà atteso i vincoli di cui la circonda; poichè questi vincoli sono imposti per impedire che la libertà devii dal fine a cui è indirizzata dall'Autore della Natura, cioè dal bene. A tal proposito è da considerare che il bene è la vera sorgente della forza dell'arbitrio, poichè egli è quello che il trae potentemente a se stesso, e l'arbitrio non può altrimenti operare che secondando l'impulso del bene, il quale rappresenta sensibilmente la virtù creatrice di Dio; or l'educazione ben diretta forza dolcemente l'arbitrio a secondare questo impulso; dunque tende a rinvigorirlo spingendolo alla sua naturale perfezione.

88. Non manco funesto è il pensare che per assicurar l'umana felicità nello stato sociale giovi d'impedire lo sviluppo della intelligenza e della libertà degli individui associati, ond'essi non acquistando la coscienza de' proprî dritti e l'attitudine per esercitarli non li possano pretendere violentemente e produrre tumulto e rivoluzioni. Imperocchè la società ha perfine di conservare e perfezionare i dritti degli associati, e la felicità di questi è proporzionata al numero ed al valore di tali dritti; se dunque lo sviluppo dell'intelligenza e dell'arbitrio è un mezzo necessario alla conservazione ed al perfezionamento della sfera giuridica, la società che l'impedisce sotto il pretesto di assicurare la felicità de' suoi membri tradisce la sua missione cumulando con la perversità dell'ipocrisia la trasgressione de' suoi doveri essenziali.

89. La personalità come dote naturale dell'uomo sussiste in tutte le varietà della specie umana che costituiscono le sue diverse razze; senonchè il grado del suo svolgimento è assai diverso in

ciascuna di esse a paragone delle altre, il che dipende da più cagioni alcune fisiche ed altre morali.

90. Il grado più elevato trovasi nella razza bianca o caucasica, e il più basso nella razza negra od africana. Si è disputato un tempo se gli individui di quest'ultima razza appartenessero effettivamente alla specie umana, e questo dubbio fu l'apparente ragione del servaggio a cui si ridussero portandoli nel commercio a guisa di muti animali. Ma la fisiologia ed anatomia comparate han mostrato da una parte che la costituzione organica de' Negri risponde al tipo dell'organica costituzione dell' uomo, e la esperienza dall' altra dà a divedere che tali individui giungono mercè il beneficio della educazione a svolgere l'intelligenza e l'arbitrio loro sino ad un grado non inferiore a quello degli uomini volgari della razza bianca; dunque essi appartengono alla specie umana, ed hanno tutti i dritti naturali di essa. Sicchè il loro servaggio e la loro tratta contengono un delitto di lesa Umanità.

91. Solo i bruti mancano assolutamente del carattere personale, poichè sono sforniti d'intelligenza e di libero arbitrio; quindi non hanno capacità giuridica. L'uomo può usare di essi a proprio vantaggio sino a distruggerli e pascersi delle loro carni senza violazione di alcun dritto naturale che in essi non sussiste. L'ordine esterno della natura dimostra la legittimità di quest' uso, poichè le diverse specie di esseri che il compongono sono costituite in modo che l'una serva alla nutrizione delle altre, come vedesi ne' minerali rispetto a'vegetabili, e in questi rispetto agli animali; dunque la specie umana ch' è di sua natura superiore a quella degli animali può servirsene per suo nutrimento senza offendere l'ordine naturale.

92. Vero è che l'uomo non deve abusarne e pecca di ferocia e crudeltà quando li tormenta a capriccio; ma tal colpa non nasce dalla lesione di alcun dritto degli animali verso di lui, sibbene dall'usarne contro il fine e la ragion della legge naturale; poichè questa ne permette l'uso in quanto è necessario ed utile al sostentamento ed a'comodi della vita; quindi l'usarne fuori di questi limiti è alieno dalla legge e però è ingiusto e colpevole.

---

## 3.° ELEMENTO DEL DRITTO: UTILITA'.

93. Il dritto umano ha un terzo elemento essenziale, cioè l' utile — 94. Il 1.° significato di questa voce è un mezzo atto a conseguire il fine : ogni facoltà dell' uomo è utile in questo senso — 95. Il 2.° è ogni cosa che può concorrere all'esercizio delle umane facoltà : in questo sen-

so ogni cosa del Mondo è utile per l'uomo — 96. Il 3.° è una modificazione ed un effetto delle umane facoltà, la cui mercè queste diventano più atte a raggiungere il fine dell'uomo — 97. L'utile preso nel suo triplice significato è un elemento giuridico: pruova di ciò — 98. L'estensione dell'utile concorre all'ampiezza del dritto umano. In qual senso tale ampiezza può dirsi indefinita. Errore dell'Hobbes intorno al dritto di tutti su di tutto — 99. L'uomo può progredire nell'acquisto dell'utile; quindi pur nasce il progresso de' dritti umani. L'Economia intesa all'aumento dell'utile non è aliena dalla Filosofia del Dritto — 100. Distinzione del dritto in reale e personale: apparente assurdità di tal distinzione — 101. Natura del dritto reale, e del dritto personale. L'uno e l'altro sono ancora relazioni personali — 102. Fondamento della suddetta distinzione nelle varietà dell'utile — 103. Il dritto di proprietà contiene tutti i dritti reali. Pretensione del Leibniz e del Rosmini che riferiscono ad esso ogni dritto umano — 104. Lato vero di tal dottrina — 105. Difetto della medesima — 106. Tal difetto sussiste ancora estendendo la idea di proprietà alle cose immateriali — 107. Il dritto di libertà è piuttosto quello che in sè contiene ogni altro dritto umano; quindi potrebbe costituirsi a principio della determinazione de' dritti — 108. Si ripiglierà in seguito questo principio.

93. Le facoltà dell'uomo consistendo nelle varie funzioni della sua attività sostanziale partecipano della natura della medesima; quindi sono essenzialmente limitate, poichè l'attività umana è una forza finita. Questo essenziale lor carattere fa sì che elle non possano esplicarsi in ordine al fine cui tendono senza il concorso di altre forze con cui trovansi in rapporto stante l'ordine naturale che tutte le contiene; or le umane facoltà pigliano la forma giuridica in quanto debbono condurre l'uomo al suo fine; dunque se voglionsi riguardare vestite di questa forma bisogna considerarle congiunte a quell'elemento ch'è indispensabile alla loro attuazione, il quale dicesi elemento utile. Di quindi avviene che il dritto umano consta di un 3.° elemento essenziale riposto nell'utilità.

94. Questa voce ha vari significati, ed in ciascuno di essi ammette in se la forma giuridica. Il 1.° significato si è quello di un mezzo necessario e sufficiente al conseguimento di un fine. In questo senso può bene dirsi che ogni facoltà umana sia utile; poichè è evidente che l'Autore della Natura ha fornito l'uomo di facoltà acciocchè egli con l'uso conveniente di esse giunga al fine che gli ha segnato; or tutto che serve a conseguire il fine ha ragion di mezzo; dunque le umane facoltà son veri mezzi, e però costituiscono un elemento utile per l'uomo.

95. Nel 2.° significato l'utile è ogni cosa distinta dall'uomo e dalle sue facoltà, la quale può concorrere all'esercizio od alla esplicazione delle medesime, ed è fisica o morale. Così il cibo e la bevan-

da, il tetto e le vesti son cose utili per l'uomo, poichè servono al sostentamento ed allo sviluppo delle sue forze fisiche: l'educazione, l'insegnamento, le leggi e le istituzioni sociali lo sono ancora, come quelle che occorrono al sostegno e svolgimento delle sue potenze intellettuali e morali. Sotto questo aspetto non vi ha cosa nel Mondo la quale non sia o non possa essere utile all'uomo; poichè il Mondo è mirabilmente ordinato da Dio, e il suo ordine importa che ciascuna delle menome sue parti conferisca a mantenere e svolgere l'essere e l'azione di tutte le altre; dunque entrando pur l'uomo in quest'ordine, non vi ha dubbio che tutto sia o almeno possa tornargli utile.

96. Nel 3.° significato l'utile comprende le modificazioni e gli effetti delle facoltà umane, mediante i quali esse divengono più atte ad operare ed operano con maggior perfezione. Per grazia di esempio, chi non conosce che l'abitudine contratta da una facoltà pel continuo e regolato esercizio di essa ne rende più facile più pronta e più perfetta l'azione? Non è vero che il piacere nascente dall'esercizio delle facoltà ne spinge ad attuarle con più frequenza ed energia, dal che poi nasce la lor perfezione? dunque le modificazioni e gli effetti delle nostre facoltà son pure utili per noi. Ciò dimostra l'importanza dell'azione e il danno dell'ozio, poichè l'una moltiplica e l'altro scema i nostri vantaggi.

97. L'utilità presa in tutta la sua estensione ossia nel triplice senso or dichiarato è un elemento essenziale del dritto umano. Ed in vero, la legge naturale come quella ch'è ispirata da una infinita sapienza imponendo all'uomo un fine obbligatorio qual è il bene assoluto non può a meno di autorizzarlo a tutto che occorre pel suo conseguimento, poichè la sapienza è quella che ordina i mezzi al fine; dunque, siccome l'utile rappresenta tutto ciò che può servire all'uomo per conseguire il suo fine, così vuol essere garentito all'uomo dalla legge suddetta, e però è un elemento essenziale del dritto umano.

98. La immensa estensione di questo elemento prova l'ampiezza indefinita del dritto nell'uomo, quando si consideri dal lato subbiettivo. Ma per non cadere in qualche illusione bisogna quì intendere l'uomo in genere; poichè gli uomini come individui dell'istesso genere non possono avere tutti egual dritto su tutti gli oggetti utili. Questi oggetti come materia del dritto debbono appartenere esclusivamente al soggetto del medesimo in modo che egli li possa consumare in proprio vantaggio; or è evidente che tutti gli oggetti utili non possono tutti appartenere esclusivamente a tutti gl'individui umani, ma solo in parte agli uni e in parte agli altri; quindi è falsa la massima di Hobbes che *tutti han dritto su di tutto*. Noi ritorneremo al-

trove su questa massima per dimostrarne ulteriormente la falsità.

**99.** L'uomo può progredire nell'acquisto dell'utile; poichè questo risulta dagli usi a cui egli può applicare gli oggetti conosciuti da lui, non che dall'esercizio delle sue facoltà; or da una parte quanto più l'uomo s'innoltra nella cognizione della natura e delle proprietà sia assolute che relative degli oggetti naturali, e dall'altra quanto meglio esercita le proprie facoltà, tanto più ampiamente può usarne a suo vantaggio; dunque l'utile ammette un progresso. Questo progresso rifluisce ne'dritti dell'uomo, in quanto che egli acquista un diritto sempre più esteso quando può maggiormente avvantaggiarsi delle cose in ordine al vero suo fine; quindi sorge un'altra cagione del progresso giuridico. L'industria di ogni genere, cioè agricola manifatturiera e commerciale è quella che direttamente promuove l'aumento dell'utile; quindi ella ha un valore giuridico, e però l'Economia come scienza dell'industria non è aliena dalla Filosofia del Dritto.

**100.** La varietà de'punti di veduta in cui abbiamo contemplato l'utile come elemento del dritto ci guida all'intelligenza di una distinzione del dritto umano, qual'è quella del dritto reale e del dritto personale. A prima fronte tal distinzione sembra insussistente, poichè ogni dritto è personale di sua natura, ossia è una relazione tra due persone. Infatti quegli che possiede il dritto dev'essere fornito di dignità personale, come si è dimostro nell'antecedente lezione; coloro poi che vengono in rapporto col soggetto del dritto e il debbono rispettare è d'uopo che abbiano ancora tal dignità, poichè il dovere è una necessità ragionevole che suppone intelligenza per conoscerlo e libertà di arbitrio per adempirlo; dunque il dritto è sempre in una persona e verso una persona. Ma la distinzione del dritto in reale e personale non deroga a questa verità; poichè ella sorge da un altro fonte.

**101.** Il dritto si dice reale, quando si esercita sovra cose materiali, come p. e. sovra un fondo sia rustico che urbano, e personale, quando lo si esercita sovra le azioni di una persona, come accade nel comando; talchè il dritto reale ha per materia le cose, e il dritto personale le azioni. Però nell'uno e nell'altro sussiste sempre la relazione personale: ciò è evidente nel dritto personale, poichè questo è il dritto sulle azioni di una persona; nel dritto reale poi si può dimostrare che la cosa non va altrimenti. Imperocchè intanto dicesi che una persona ha un dritto sovra le cose in quanto essa può usarle a suo vantaggio senza che altre persone possano giustamente impedirglielo; dunque il dritto reale quantunque abbia per sua materia le cose, pur è inverso le persone. Sicchè la suddetta distinzione lascia intatto il carattere personale del dritto.

102. Essa nasce dalla natura dell'elemento utile del dritto; poichè tale elemento estendesi a tutto che può servire al conseguimento del fine umano; or è chiaro che non solo le azioni ma ancora le cose possono a ciò servire; quindi il dritto si estende alle cose come alle azioni, e però sussiste la sua distinzione in reale e personale.

103. Tutti i dritti sulle cose contengonsi in un dritto generale e complesso che chiamasi dritto di proprietà, il quale importa la facoltà giuridica di occupare le cose, possederle, usarle, trasformarle, custodirle e difenderle, alienarle e consumarle. Rosmini dietro le orme di Leibniz pretende che questo dritto comprenda in se tutti i dritti umani, talchè per determinare la sfera giuridica di una persona basti di assegnare la estensione e i limiti della sua proprietà; quindi il dritto di proprietà sarebbe il principio della determinazione o specificazione de' dritti.

104. Questa dottrina ha un lato vero, la cui soverchia considerazione fu quella che illuse due ingegni così illustri; poichè non vi ha dritto umano all'esercizio del quale non occorra l'uso di qualche oggetto materiale; il che nasce dalla natura dell'uomo com'essere misto. Infatti stante cosiffatta natura l'uomo non può esercitare esternamente alcuna sua facoltà senza il concorso della materia; quindi l'uso di ogni suo dritto suppone quello di proprietà.

105. Ma ciò non basta per ridurre ogni dritto umano a quello di proprietà; poichè la sfera del dritto non ha sempre una estensione pari a quella della proprietà. Considerate per grazia di esempio il dritto del comando nel capo di un'armata: la estensione del suo dritto non ha che fare con la proprietà ch'ei possiede: egli può bene essere un meschino proprietario, od anche un nulla tenente; eppure può disporre delle azioni di una gran moltitudine di gente con imperio legittimo. Così ancora il dritto di patria potestà nel padre di famiglia dipende forse dalla sua proprietà ed estendesi al par di essa? questo dritto è uguale nel ricco e nel povero, e la sua ampiezza è commisurata a' bisogni sociali della famiglia pel cui reggimento esiste.

106. È vero che il Rosmini non restringe la proprietà alle sole cose materiali, ma l'estende ancora a tutte le facoltà ed azioni della persona che si posson dire proprie di lei atteso il dominio che ogni persona ha del proprio essere e de' suoi modi. Tuttavia prescindendo dal significato troppo ampio che avrebbe allora la proprietà osserviamo che le azioni altrui alle quali si estende il dritto di alcuno non sono nè si posson dire proprie di lui, poichè le azioni son personali cioè proprie dell'agente; dunque il dritto non si estende quanto la proprietà, e però il dritto di proprietà non è assoluta-

mente universale, nè può stabilirsi come principio della determinazione dei dritti.

107. A noi pare che tal principio consistesse piuttosto nel dritto di libertà sia che vogliamo attendere alla natura del dritto in generale sia che vogliam guardare alla sua estensione. Imperocchè il dritto in generale come facoltà di operare sotto la protezione della legge è una libertà giuridica, cioè una libertà di agire senza ostacolo per parte della legge; nel che propriamente è riposto il dritto di libertà. D'altronde qualunque sia la materia del dritto, il dritto su di essa consistendo nella facoltà di usarne liberamente garentita dalla legge è tanto esteso quanto la legittima libertà con la quale possiamo usarne; dunque la sfera del dritto è pari a quella della libertà.

108. Ma questo non è il luogo opportuno a risolvere la quistione sul principio de' dritti, poichè non abbiamo ancora determinato compiutamente l' idea del dritto in generale; quindi giova di rimetterne a miglior luogo la soluzione.

---

## 4.° ELEMENTO DEL DRITTO: LICEITA'.

**109. Il dritto umano ha per 4.° elemento la liceità dell' azione: necessità di questo elemento — 110. La liceità dell'azione contiene la sua moralità: definizione della moralità e sua divisione — 111. Quistione sulla indifferenza morale delle azioni — 112. Le azioni umane considerate in astratto possono essere moralmente indifferenti — 113. Ma in concreto son sempre buone o cattive moralmente: 1. ragione — 114. 2. Ragione — 115. Conferma di questa verità per la Bibbia — 116. La bontà morale delle azioni è capace di vari gradi — 117. Questa varietà de' suoi gradi è la sorgente della varietà del merito — 118. Testimonio del genere umano in sostegno di tal dottrina — 119. La malizia delle azioni è pur capace di vari gradi. Errore degli Stoici — 120. Conferma della nostra dottrina per il Dritto penale — 121. La moralità delle azioni dipende 1. dal loro oggetto — 122. 2. Dall' intenzione dell'agente — 123. 3. Dalla cognizione del medesimo — 124. L' ignoranza modifica il valor morale delle azioni — 125. L' istesso è a dire dell' errore — 126. 4. Dalla libertà nell' operare — 127. Influenza della violenza e del timore nella moralità delle azioni — 128. 5. infine dagli abiti volontariamente contratti — 129. L' uomo è capace di progresso in ordine alla moralità; quindi dipende ancora il progresso de' suoi dritti.**

109. Seguitando a svolgere l' idea del dritto umano noi ritroviamo nel medesimo un quarto elemento essenziale consistente nella

liceità dell'azione. Imperocchè la liceità dell'azione è la conformità dell'azione con la legge ; or è evidente che senza un tal carattere l'azione dell'uomo non può vestire la forma giuridica ossia costituire un dritto. La legge come quella ch'è ispirata dall'eterna Ragione o Sapienza non può mai contraddire a se stessa, e però è impossibile che ella protegga un' azione contraria al suo dettame; dunque l' azione per ricevere la protezion della legge e divenire un dritto dev' essere conforme alla legge , ossia lecita.

110. L'azione lecita si dice ancora moralmente buona, e l'azione illecita moralmente cattiva ; poichè la moralità delle azioni in generale consiste nel loro rapporto con la legge , il quale è di convenienza o di ripugnanza ; or essendo la legge essenzialmente buona, è chiaro che l'azione in quanto conformasi al suo dettame partecipa della sua bontà e diventa buona , e per la ragione de' contrari divien cattiva quando ripugna al medesimo ; dunque la liceità ed illiceità delle azioni importa la loro bontà e malizia morale.

111. Si chiede da' Moralisti se le azioni umane sian per lor natura buone o cattive moralmente , ovvero siano indifferenti cioè sfornite di bontà e malizia morale , e poi divengano buone o cattive per il comando o il divieto che dà la legge intorno alle medesime.

112. Considerando in astratto le azioni dell'uomo, cioè indipendentemente dal fine che proponesi la volontà nell'operare non che dal suo consenso o dissenso, e guardando alla sola esteriorità dell' operato , non vi ha dubbio che le azioni possano essere moralmente indifferenti ; poichè esse allora son pari a' fenomeni della natura fisica , p. e. alla caduta di una pietra , e però non hanno nullo valor morale. A persuadervi di ciò considerate l' azione del ferire : questa è buona o cattiva moralmente secondo che volgesi ad un buono o cattivo fine: così è buono il ferire una belva feroce che minaccia la vita dell'uomo, ed è cattivo il ferire un innocente per soddisfare un istinto di crudeltà. Or se la bontà o malizia morale di quest'azione dipende dal fine per cui fassi, è chiaro che prescindendosi dal suo fine non si può dirla nè buona nè cattiva per se stessa , e però è indifferente di sua natura.

113. Ma considerandosi in concreto le azioni dell'uomo bisogna giudicare diversamente del loro valore. Egli è certo che l'uomo com'essere intelligente agisce sempre per un fine, il quale o è l'istesso fine della legge , o un fine diverso : nel 1.° caso la sua azione è moralmente buona , perchè è conforme alla legge ; nel 2.° è cattiva , perchè è alla legge contraria.

114. Il fine della legge è universale ed assoluto, e però si estende a tutte le azioni possibili della umana volontà ch'è in tutto subor-

dinata alla legge ; or ciò importa che l'uomo operando debba sempre riferire le sue azioni al fine della legge ; quindi allorchè egli opera , o la sua azione è intesa al fine legittimo , ed è moralmente buona ; o pur volgesi ad un altro fine diverso , ed è moralmente cattiva. Sicchè nelle azioni concrete dell'uomo non vi può essere l' indifferenza morale.

115. La Bibbia che contiene il più compiuto sistema morale e forma il vero tipo della legge razionale , conferma mirabilmente la nostra dottrina ; poichè ella impone all'uomo di rapportare qualunque siasi azione al fin della legge ch' è la gloria di Dio , come apparisce dalle seguenti sue parole — *Sive manducatis , sive bibitis , sive aliud quid facitis , omnia in gloriam Dei facite* —. Or stando la verità di un tal precetto non vi può essere azione indifferente per l'uomo ; poichè dovendo egli rapportare alla gloria di Dio tutte le singole sue azioni, queste son buone o cattive secondo che riferisconsi o pur no al detto fine.

116. La bontà delle azioni umane nascendo dal loro rapporto di convenienza con la legge è capace di vari gradi ; infatti la convenienza delle azioni con la legge può essere maggiore o minore. L'azione dell'uomo in quanto riceve il carattere morale è propriamente l'atto della volontà che dicesi atto elicito : questo atto erompendo dal seno della forza volitiva può bene essere più o meno intenso ed efficace secondo il grado di energia con che agisce la sua causa; e quando tal causa per la sua azione tende al fine legittimo , ella riesce ad accostarvisi più o meno dappresso in ragione della efficacia ed intensità della medesima , e così partecipa della bontà del fine in maggiore o minor grado; dunque non vi ha dubbio che la bontà morale delle azioni ammetta una gradazione.

117. Questa gradazione della bontà morale è la sorgente de'vari gradi del merito morale delle azioni; poichè il merito morale è una qualità dell'agente ch'egli acquista per l'azion buona , e per cui diviene degno del bene contenuto dalla legge. La legge come fine delle azioni è il bene , e l' azione come mezzo ordinato a tal fine dall'Autore della Natura conduce naturalmente ad ottenere il bene; talchè il merito è l'effetto naturale dell' azione buona , come l' è il demerito dell'azione cattiva. Or l'effetto è di sua natura proporzionato alla causa , poichè da essa trae il suo essere e i suoi modi ; dunque se la bontà morale delle azioni è capace di gradi, il merito l' è parimente.

118. Il buon senso del genere umano ha sempre riconosciuto questa verità ; poichè egli suole accordare la sua stima alle azioni degl' individui secondo il merito che elle hanno per la loro bontà morale ; or siffatta stima che forma propriamente la gloria offre

mille gradi di differenza secondo la varietà delle azioni e del merito. Infatti qual divario dalla buona fama di un cittadino che si restringe a vivere onestamente con l'osservare le patrie leggi alla gloria dell'eroe che fonda la civiltà della sua patria o spezza le catene di cui l'avvince lo straniero? la fama del primo non si eleva al di sopra della città ov'egli vive, e di rado il segue per qualche tratto di tempo oltre il sepolcro; ma la gloria del secondo brilla agli sguardi dell' intera nazione, anzi penetra in tutto il mondo civile, e trascorrendo i secoli passa insino a' posteri più lontani.

**119.** Ciò che abbiam detto della bontà morale delle azioni e del merito conseguente può dirsi ancora della loro malizia e del demerito contro il sentimento degli Stoici. Costoro opinavano che il male dell'azione consistesse nel semplice trapasso del confine a lei segnato dalla legge, il qual trapasso come un punto indivisibile non è capace del più e del meno; quindi le azioni moralmente cattive lo eran tutte in egual grado a loro avviso. Ma non è egli evidente che oltrepassando il confine imposto dalla legge l'azione può trascorrere più o men lungi dal medesimo, e però essere più o men difforme dalla legge? dunque se l'opposizione alla legge costituisce la malizia morale delle azioni, non vi è dubbio che queste possano essere più o men cattive moralmente, ed avere un maggiore o minor grado di demerito.

**120.** Questa verità è ancora profondamente scolpita nella mente del genere umano; poichè la storia del Dritto penale il quale è inteso alla punizione delle azioni malvage ci mostra sempre una gran varietà nelle pene proporzionate al demerito delle medesime; ora noi possiam dire che nella compilazione delle leggi penali si spiega il maggior senno de' popoli civili, poichè la sapienza di esse è la maggior guarentigia dell' ordine sociale e della individuale libertà che non sussiste fuor di quest'ordine; quindi la disparità delle azioni moralmente cattive e del demerito che ne consegue è consentita dal maggior senno dell'Umanità.

**121.** Posta la disparità morale delle azioni buone o malvage o sia lecite o illecite, sorge il bisogno di additare il modo di determinar con giustezza il grado della bontà o malizia loro. Questo grado dipende da più cose: 1.° dall'oggetto dell'azione, il quale può essere più o meno voluto dalla legge secondo il proprio suo valore. L'azione dell'uomo è un mezzo, ond'egli deve usare per aggiungere il suo fine; or vi è mai dubbio che fra più mezzi conducenti ad un fine ve ne ha di quelli che contengono maggiore attitudine al medesimo? dunque obbiettivamente le azioni dell'uomo possono avere diversi gradi di valor morale.

**122.** 2.° Dal soggetto dell'azione, il quale operando può proporsi

varie intenzioni, conoscere più o meno la legge ed essere più o men libero per osservarla. Egli è innegabile che l' intenzione dell'agente può essere più o men buona secondo che più o meno avvicinasi al fin della legge; or siffatta intenzione è un atto dell'arbitrio, come apparisce dalla sua libertà; dunque il moral valore dell'azione dipende ancora dall'intenzione dell'agente.

123. La cognizion della legge presenta vari gradi nell'uomo, poichè tale cognizione è figlia della riflessione e dello studio portato sur l'idea che l'Autor della Natura ne ha scolpito nel suo seno; or questa varietà influisce di molto sulla moralità delle azioni, poichè l'arbitrio ordinariamente vuole più o meno l'oggetto dell'azione in ragion dell' idea che ne porge l' intelletto; dunque il valor morale delle azioni misurasi eziandio dal grado di cognizione dell'agente.

124. Ciò mostra che l' ignoranza e l'errore modificano il suddetto valore; infatti l'uomo non può governar le sue azioni sopra una legge a lui ignota; dunque l'ignoranza toglie alle azioni ogni valor morale, quando però ella sia incolpevole e invincibile. Che se l'uomo colpevolmente giace nell' ignoranza per forma che volendo avrebbe potuto o potrebbe acquistare la cognizione onde manca, ovvero egli cerca di ignorare la legge appunto per non volerla osservare, nel 1.° caso l' ignoranza non toglie, ma scema solo in qualche modo la moralità dell'azione, e nel 2.° l'accresce. Questa ultima ignoranza si dice affettata.

125. L' istesso è a dir dell'errore, poichè l'errore è una specie d' ignoranza e nasce sempre da essa; infatti l'errore è un difetto della cognizione; or il difetto della cognizione non è ignoranza ? quindi l'errore pur dividesi in colpevole ed incolpevole, vincibile ed invincibile e affettato ed ha l'influenza medesima dell'ignoranza sul valor morale delle azioni.

126. La libertà infine con cui l'arbitrio compie l'azione pur modifica un tal valore; poichè l'uomo in tanto è capace di moralità nell'agire in quanto agisce o almeno può agire liberamente; dunque la moralità delle sue azioni è proporzionata al grado della sua libertà. Or questo grado è variabile, poichè l'arbitrio umano è soggetto all' impulso degli affetti ed all' influsso degli agenti esteriori, l'uno e l'altro de' quali presentano mille varietà specialmente nello stato sociale. Infatti quale turba di affetti non agitano il cuor dell'uomo durante il periodo della sua vita ? quanti ostacoli non si attraversano alla sua volontà nel consorzio degli altri uomini ? Non dice la Bibbia che la vita dell' uomo in sulla terra è un combattimento ?

127. Quindi è che il timore e la violenza modificano ancora la

moralità delle azioni. L'arbitrio sotto l'impero della violenza può perdere tutta la sua libertà nell'azione a segno che questa non differisce un nulla da un fenomeno fisico della natura esteriore: allora non vi ha affatto valor morale. Il timore quando è grave, sebbene non tolga del tutto la libertà dell'arbitrio, pur la indebolisce grandemente, e però scema il valore dell'azione.

128. Finalmente questo valore è modificato dagli abiti contratti volontariamente dall'uomo; poichè questi fanno in modo che l'arbitrio agisca con più prontezza facilità e perfezione; or tutti questi caratteri son tanti elementi del valore dell'azione, e non si possono trascurare senza gravi errori nel calcolarlo. Il Dritto penale fondasi in questa verità allorquando stabilisce delle pene più gravi contro i rei recidivi; poichè costoro han contratto l'abito del delitto e minacciano maggiormente l'ordine sociale.

129. L'uomo è capace di progresso nella moralità delle azioni, poichè questa ha molti elementi subbiettivi, come si è potuto osservare qui innanzi: tali sono l'intenzione la cognizione la libertà l'abito che tutti si possono perfezionare in vari gradi con la successione del tempo. Quindi apparisce un'altra sorgente del progresso de' dritti umani. Il corso del dritto è parallelo a quello della bontà morale in guisa che dove vi è più moralità ivi è più dritto; quindi se l'interesse dell'uomo cresce in ragione de' suoi dritti, vedesi com'egli è interessato a progredire nella moralità. È questo il suo interesse beninteso.

---

## 5.° ELEMENTO DEL DRITTO: DOVERE GIURIDICO.

**130. Il dritto umano ha per 5.° elemento il dovere giuridico: necessità di questo elemento — 131. Tale necessità chiarisce assurda l'ipotesi Hobbesiana del dritto di tutti sopra tutto — 132. e smentisce la pretesa collisione de' dritti: volgare concetto di questa collisione — 133. Insussistenza della medesima — 134. Essa non può aver luogo nemmeno tra i doveri — 135. La collisione tra i doveri ipotetici è apparente e non reale — 136. Ogni dovere relativo a' dritti umani è ipotetico, com' è assoluto ogni dovere relativo al dritto divino; quindi nasce la distinzione del dovere giuridico e del dovere morale — 137. Volgare distinzione de' doveri in perfetti ed imperfetti — 138. Confutazione della medesima — 139. Assurdità che contiene — 140. Quistione sul rapporto tra il dritto e il dovere. Questo rapporto non può essere cronologico — 141. Il dritto di Dio precede logicamente il dovere dell'uomo — 142. Conferma di tal dottrina — 143. Il dovere nell'uomo precede logicamente il suo dritto — 144. Il dovere morale ha una priorità logica sul dovere giuridico — 145. Il vero rapporto tra il dritto e il dovere è quello di crea-**

zione: ciò ha luogo sia rispetto al dritto divino ed al dovere morale — 146. che al dritto umano ed al dovere giuridico — 147. Risposta ad un' obbiezione — 148. La estensione de' dritti è in diretta ragione di quella de' doveri — 149. Conseguenza morale e politica di questa verità.

130. Il dritto umano consta di un altro elemento essenziale il quale propriamente ne compie l'idea: tal è il dovere giuridico consistente nell'obbligazione che gli altri uomini distinti personalmente dal soggetto del dritto e coesistenti ad esso hanno rispetto alla sua facoltà di operare. Ad intendere la necessità di questo elemento osserviamo che la protezione data dalla legge alla facoltà di operare è quella che la rende facoltà giuridica ossia un dritto; or la legge dicesi proteggere una facoltà di operare in quanto obbliga a rispettarne l'esistenza e l'esercizio tutti coloro che trovansi in relazione con l'uomo che n'è fornito; dunque il dritto richiede questa obbligazione, consistendo esso nella facoltà di operare sotto la protezion della legge. Infatti non ripugna che alcuno abbia il dritto di fare qual cosa senza che gli altri siano obbligati a rispettare la sua azione?

131. La necessità di questo elemento del dritto umano dimostra l'assurdità dell'ipotesi Hobbesiana intorno al dritto di tutti gli uomini sopra tutte le cose del Mondo; poichè se tutti avessero questo dritto, chi avrebbe il dovere corrispondente al medesimo? il dovere non potrebbe sussistere per mancanza del suo soggetto; quindi la detta ipotesi è assurda fintanto che sussiste la correlazione tra il dritto e il dovere.

132. Questa correlazione serve a smentire un'altra ipotesi ammessa quasi universalmente nella Filosofia del Dritto, cioè l'ipotesi della collisione de'dritti. Essa importa che un dritto entri in contrasto con un altro dritto per forma che non possa l'uno mantenersi senza la distruzione dell'altro: così avverrebbe nel caso di un'ingiusta aggressione in cui l'aggredito non potesse mantenere il dritto di conservare e difendere la propria vita senza l'uccisione dell'aggressore; poichè questi ha pure il diritto alla propria vita; quindi parrebbe che il dritto dell'aggredito fosse in collisione con quello dell'aggressore in modo che non potrebbe esercitarsi il primo senza la distruzione del secondo.

133. Ma tal collisione è chimerica; poichè un dritto sussiste fintanto che la legge protegge con la propria autorità la facoltà di operare che n'è il subbietto, obbligando tutti a rispettarne l'esercizio; or la legge è una assolutamente, com'è uno Iddio che n'è l'autore; essa inoltre è sapientissima, essendo il dettame della Ragione divina; quindi non può supporsi senza un'evidente contraddizione che

ella ad un tempo protegga due facoltà di operare l'una delle quali tenda ad un fine opposto direttamente al fine dell'altra. Da ciò segue che le due facoltà di operare nell'ipotesi della loro collisione non hanno ambedue il carattere giuridico nascente dalla protezione della legge, ma l'ha una sola di esse qual'è quella che si attua secondo il fine della legge; e l'altra è una semplice forza sfornita di ogni autorità morale. Dunque non è un dritto che viene in contrasto con un altro dritto, ma una forza che viene a combattere un dritto.

134. Ciò che diciamo de'dritti, vuole estendersi ancora a'doveri: questi emanano tutti dalla legge, che sola ha l'autorità del comando sovra ogni essere fornito del carattere morale; dunque, essendo una e sapientissima la legge naturale, non vi può essere giammai collisione di doveri.

135. Se talora apparisce il contrario, ciò addiviene perchè non attendesi al carattere ipotetico di alcuni doveri, i quali sussistono finchè il loro soggetto trovasi in una determinata condizione la quale può venir meno: tal è p. e. il caso di colui ch'è richiesto di rivelare una verità onde chi il richiede vuol abusarne in danno del prossimo, poichè allora sembra che il dovere di manifestare la verità entri in collisione col dovere di non danneggiare il prossimo. Ma osservate che il primo de'due doveri è fondato nell'alto pregio della verità il quale deve essere rivelato perchè si possa riconoscerlo dagli uomini; or nel caso proposto la rivelazione della verità riesce al fine opposto, poichè si vuol conoscerla per danneggiare il prossimo contro il suo dettame; dunque il dovere di manifestarla vien meno per tal circostanza, e però non collidesi con l'altro.

136. A proposito de'doveri ipotetici di cui ora abbiam fatto menzione vogliamo avvertire che ogni dovere relativo al dritto umano è di tal natura, mentre il dovere relativo al dritto divino è assoluto; poichè ogni dovere come termine correlativo di un dritto partecipa dell'indole di esso; ora il dritto divino è assoluto, e il dritto umano è contingente; dunque il dovere corrispondente al primo è assoluto, e il dovere corrispondente all'altro è condizionale ed ipotetico. A distinguere queste due sorta di doveri diciamo dovere morale quello che risponde al dritto divino, e dovere giuridico quello che risponde al dritto umano.

137. Alcuni filosofi pretendono stabilire due altre specie di doveri, cioè i doveri perfetti e i doveri imperfetti: i primi sarebbero quelli, di cui si può esigere l'adempimento con la forza, e i secondi quegli altri che escludono l'uso della forza rimettendosene l'adempimento alla coscienza.

138. Questa distinzione è insussistente, poichè la forza fisica,

com'è quella che qui s'intende, non ha che fare col dovere, il quale è una forza tutta morale. Ogni dovere vien dalla legge ed è imposto in ragione del fine che ella prescrive; quindi è sempre perfetto come quello che risponde al proprio fine, e vi conduce infallibilmente allorchè lo si adempie.

**139.** Se reggesse la esposta distinzione, bisognerebbe dichiarare imperfetti tutti i doveri morali; poichè questi si vogliono adempire liberamente e internamente, e però la forza fisica non vi ha alcuno intervento. Ma ciò è assurdo; poichè i doveri morali secondo l'idea che ne abbiam dato sono il principio e la sorgente di ogni altro dovere. Infatti i doveri giuridici emanano pur da Dio come autore della legge, e noi intanto li dobbiamo osservare in quanto siamo obbligati di ubbidire al suo comando autorevole; or non ripugna che un dovere imperfetto generi un dovere perfetto?

**140.** Il dovere com'elemento essenziale del dritto ha con questo una relazione strettissima: or qual'è mai siffatta relazione? Il dovere precede il dritto, ovvero il dritto precede il dovere? Premettiamo che tal precedenza non è affatto cronologica; poichè le idee di dritto e di dovere son correlative a segno che l'una non può nè sussistere nè intendersi senza l'altra; quindi è impossibile che abbiano tra loro un rapporto di anteriorità o posteriorità cronologica.

**141.** Ma l'unico e reale rapporto che hanno è logico, cioè di natura; il quale importa che l'uno di essi termini proceda e sia figliato dall'altro: in questo senso intendiamo discutere la proposta quistione. A ben riuscirvi è mestieri distinguere il dritto assoluto o divino, e il dritto relativo od umano, come ancora il dovere morale e il dovere giuridico. Egli è evidente che il dritto divino precede logicamente il dovere morale che gli corrisponde nell'uomo; poichè l'assoluto in ogni categoria ha una priorità logica sul relativo; ora il dritto divino come quello che sussiste in Dio ha un carattere assoluto, mentre il dovere morale essendo una condizione propria dell'uomo è relativo al pari di tutto il suo essere e di tutti i suoi modi; dunque non vi ha dubbio che il dritto divino preceda logicamente il dovere morale dell'uomo. Ciò vuol dire che l'uomo ha un dovere verso Dio, perchè Dio ha un dritto verso l'uomo.

**142.** In dichiarazione di questo ragionamento osserviamo che Dio non può nulla ricevere dall'uomo, essendo Egli infinitamente perfetto; laddove l'uomo riceve tutto da Dio, perchè n'è creato sostanzialmente nel suo essere concreto; quindi il dovere dell'uomo non conferisce nulla al dritto di Dio, ma il dritto di Dio ben conferisce al dovere dell'uomo. E per fermo l'uomo deve ubbidire a Dio, perchè Dio è l'assoluto superiore di lui; talchè il dovere dell'uomo ha la sua sorgente e la prima sua causa nella superiorità assoluta

di Dio. L'opposto è assurdo; poichè essendo contingente ogni condizione dell'uomo, se la superiorità di Dio dipendesse dalla soggezione dell'uomo medesimo, tal superiorità non potrebbe essere assoluta, com'è realmente e necessariamente, ma invece dovrebbe essere contingente conforme alla sua cagione; teniamo adunque che il dritto divino precede logicamente il dovere morale dell'uomo.

143. Quanto poi al dritto umano e al corrispondente dovere giuridico bisogna notare che l'uomo intanto ha il dritto di esercitare le sue facoltà intese al bene in quanto tali facoltà son protette dalla legge morale ch'è il comando di Dio; or consistendo la protezione della legge nel dovere ch'ella impone agli altri di rispettare l'esercizio delle facoltà suddette è chiaro che il carattere giuridico delle umane facoltà ha la sua ragione in tal dovere che noi chiamiamo giuridico; dunque il dritto umano sussegue e non antecede logicamente al dovere giuridico. Ciò si conferma osservando che il dovere giuridico è un elemento costitutivo del dritto umano; or non è evidente che le parti costitutive di un tutto sia fisico sia morale hanno una logica priorità sul medesimo, sorgendo il tutto dalle relazioni con cui rannodansi le sue parti? dunque il dovere giuridico precede logicamente il dritto umano. Sicchè dobbiam conchiudere che il dritto divino ha una priorità logica sul dovere dell'uomo, siccome d'altronde il dovere dell'uomo ha una logica priorità sul dritto umano.

144. Lo scioglimento di questa quistione contiene pur quello dell'altra intorno al rapporto tra il dovere morale e il dovere giuridico. Imperocchè il dovere morale corrisponde al dritto divino, e il dovere giuridico al dritto umano; quindi se il dritto divino antecede al dritto umano, il dovere morale dee precedere il dovere giuridico. L'uomo infatti deve rispettare l'esercizio delle umane facoltà, perchè Dio le protegge con la sua autorità quando siano intese al bene; talchè il dovere dell'uomo verso il dritto umano dipende dal dovere di lui verso il dritto divino; dunque il dovere giuridico dipende dal dovere morale.

145. Ma come nasce il dovere dal dritto? qual'è la natura del logico rapporto loro? Il dovere nasce dal dritto per via di creazione. Di vero, essendo il dritto una prerogativa divina e il dovere una condizione dell'uomo, il primo ha col secondo l'istesso rapporto che intercede tra Dio e l'uomo, ossia il dovere procede dal dritto, come un modo dell'essere umano vien da Dio; or tutto che l'uomo ha da Dio, il riceve per via di creazione, essendo egli creato nel suo essere concreto che abbraccia ogni suo modo e condizione; dunque il dovere è pur creato da Dio nell'uomo. Ma la causa per cui Dio pone l'uomo nella condizion del dovere rispetto a se, è l'au-

torità essenziale che ha sopra di lui, la quale autorità costituisce il dritto essenziale; quindi il dritto propriamente crea il dovere.

**146.** Questa relazione però riguarda il dritto divino e il dovere umano; ma qual rapporto corre tra il diritto umano e il dovere giuridico? possiam dire che tal rapporto sia pur quello di creazione? Osserviamo che il dritto umano è una partecipazione del dritto divino: ciò ne fa intendere che il dritto umano procede ancora da Dio per via di creazione, poichè solo per creazione Dio si partecipa all'uomo. Infatti Dio crea nell'uomo le facoltà la personalità e l'utilità che sono gli elementi materiali del dritto umano: Egli rivela, cioè crea la cognizione del fine, al quale dirigendosi le facoltà di operare dell'uomo ha luogo la liceità dell'azione; Egli infine crea negli altri il dovere proteggendo l'azion lecita che per tal dovere riceve il carattere morale e giuridico; dunque ogni elemento del dritto umano è primitivamente posto da Dio per creazione.

**147.** Quì bisogna prevenire una obbiezione; poichè avendo noi detto che il dritto umano procede dal dovere giuridico il quale propriamente risiede nell'uomo, potrebbe dirsi che il dritto umano nasce da una condizione propria dell'uomo stesso, e che perciò non è creato da Dio. Ma è da notare che il dovere giuridico quantunque risieda nell'uomo, pur nondimeno è posto direttamente da Dio, il quale propriamente parlando obbliga gli altri a rispettare le facoltà umane intese al bene; or se per questa obbligazione tali facoltà acquistano la ragione di dritto, è chiaro che il dritto umano dipende da Dio come il dovere medesimo; quindi manteniamo che il dritto divino figlia a un tempo il dovere e il dritto umano.

**148.** Il dovere giuridico, com'elemento del dritto umano ampliandosi concorre allo svolgimento di esso; onde avviene che il progresso de' dritti dipende ancora dalla estensione de' doveri. A prima fronte ciò pare assurdo; poichè il dovere è come un limite che circoscrive l'attività fisicomorale dell'uomo ch'è il subbietto del dritto; quindi la estensione del dritto umano sembra procedere in ragione inversa della estensione del dovere. Ma avvertite che il dovere giuridico non trovasi nel medesimo soggetto, sibbene in un soggetto diverso da quello che ha il dritto: p. e. se io ho il dritto di conservar la mia vita, gli altri uomini hanno il dovere di rispettarla. In conseguenza di siffatta osservazione, di leggieri apparisce che il dritto umano è in ragione diretta del dovere giuridico. Imperocchè il dritto umano si estende a misura che l'attività fisicomorale dell'uomo è garentita in faccia agli altri dalla legge; ora i doveri che la legge impone agli altri son proprio la guarentigia de'dritti umani; dunque la estensione di questi si accresce per quella de' doveri.

149. Di quindi intendete come chi è tenero de' propri dritti ha un alto interesse allo svolgimento morale e civile degli uomini; poichè col progresso della civiltà e della morale gli uomini meglio intendono ed osservano maggiormente i propri doveri; quindi la sfera giuridica di ciascuno di essi viensi ad estendere ed assicurare. Questa avvertenza vuol essere profondamente scolpita nell'animo di quelli che intendono al governo degli uomini; poichè governandoli essi han per fine di conservare ed estendere i dritti loro; dunque deggion sempre promuovere lo svolgimento della morale e della civiltà che direttamente concorre alla conservazione ed estensione dei dritti umani.

---

## SVOLGIMENTO DELL'IDEA DI LEGGE.

**150. L' idea di dritto è connessa con l' idea di legge: pruova di tal connessione rispetto al dritto relativo — 151. ed al dritto assoluto — 152. Necessità dello svolgimento della idea di legge per la determinazione del principio del Dritto — 153. La legge consta di un doppio elemento, l' uno materiale e l' altro formale. Elemento materiale: la legge ha un carattere ideale — 154. Ma distinguesi dalla pura e semplice idea per la sua relazione con l' arbitrio; essa è una regola dell'azione libera — 155. Per tale azione la legge appartiene all'ordine ideale e reale, cioè all' ordine morale ch' è il vero ordine dell'Universo — 156. Obbiezione — 157. Risposta — 158. Elemento formale della legge: la legge importa l'obbligazione e ne contiene in se il principio, detto imperativo dal Kant — 159. La legge considerata integralmente è un' intellezione e un volere del legislatore, e però è concreta — 160. Il 1.° elemento della legge è vario e moltiplice, il 2.° è uno e immutabile — 161. Nondimeno questo ammette una varietà di gradi nel suo vigore: dichiarazione di ciò con un esempio — 162. Il grado dell'obbligazione entra nell'obbiettiva moralità dell'azione, dalla quale è inseparabile la loro moralità subbiettiva — 163. Sanzione della legge: sua natura e divisione — 164. Ragionamento di coloro che dichiarano la sanzione parte essenziale della legge — 165. Insussistenza di questo ragionamento: la sanzione è un effetto, non già una parte essenziale della legge — 166. Ciò si dimostra per ogni specie di sanzione.**

150. L' idea del dritto, della quale abbiamo ora compiuto l'analisi, ha un'intima connessione con la idea di legge. Ciò apparisce dalla semplice definizione del diritto; poichè se questo è una facoltà di operare sotto la protezione della legge, è chiaro che presuppone la legge; quindi la legge è una condizione preliminare del dritto.

151. Ma questo rapporto tra la legge e il dritto non è universale; poichè riguarda solo il dritto relativo ed umano. Il dritto assoluto ha un altro e diverso rapporto con la legge nel suo general significato di un comando autorevole ed obbligatorio; e noi l'abbiam già veduto discorrendo la connessione tra le due idee di dritto considerato come potestà e come legge; quindi non crediamo opportuno d' insistere di vantaggio sopra un tal punto.

152. Stante cosiffatta connessione egli importa di svolgere ancora l' idea di legge con qualche estensione; poichè senza questo svolgimento non potremmo determinare precisamente il principio supremo del Dritto. Infatti noi in tal determinazione andiam ricercando la suprema ragione di tutti i dritti individuali e sociali dell'uomo; or se questi dritti dipendono dalla legge nell' esser loro e nel loro valore, come saria possibile di stabilirne la ragione suprema, quando la idea di legge fosse incompiuta? È principio essenziale di Logica di non omettere alcuna essenzial condizione dell'oggetto delle nostre ricerche, se si voglia acquistarne una precisa cognizione scientifica; poichè tal genere di cognizione elevandosi alle cause che sono le prime condizioni delle cose esistenti, torna del tutto impossibile qualora prescindasi da una essenziale condizione di esse.

153. Ciò posto, l' idea di legge sottoposta all' analisi ci porge due elementi costitutivi, l'uno materiale e l'altro formale: il 1.° è la norma direttrice delle azioni, e il 2.° è il principio che rende obbligatorie le azioni medesime. Imperocchè la legge è un comando autorevole; ora il comando come un atto imperioso imposto all'arbitrio del suddito suppone in questo un'intelligenza che gli scopra quell'atto e l'autorità che il sostiene, la quale autorità è la ragion del comando; dunque la legge vuol esser fornita di un carattere ideale ossia intelligibile, la cui mercè si riveli all'arbitrio di chi soggiace al suo imperio. Inoltre l' autorità del comando suppone che questo sia ragionevole; poichè l'autorità è potere di comandare secondo ragione; or l' idea è la ragion delle cose, come quella che in se ne contiene la causa esemplare e le rende intelligibili alla mente; dunque l' idealità della legge è fuor di ogni dubbio.

154. Ma la legge considerata sempre come un comando autorevole ha un altro carattere per cui distinguesi dalla semplice e pura idea. E per fermo, il comando del legislatore, perchè ragionevole, non può ameno di essere indirizzato al fine dell'essere a cui l'impone: il fine è come una meta un termine supremo di ogni azione per colui che comanda e per colui che deve ubbidire egualmente giusta il comune adagio = *Ogni essere intelligente agisce per un fine*; dunque il comando della legge mira a un fine, e addita il modo in cui

l'azione vuol farsi perchè l'ottenga; segue da ciò che la legge è una norma regolatrice dell'azione, e però dalla sfera dell'intelletto in cui si restringe l'idea semplice e pura, discende a quella dell'arbitrio, pigliando un pratico valore. Or questo doppio carattere di idea e di norma delle azioni costituisce il 1.° elemento essenzial della legge.

155. Sua mercè la legge riunisce in se medesima il doppio ordine dell' idea e del fatto, dello scibile e del reale, e li compone in bell'armonia: quindi l'ordine morale, a cui propriamente appartiene la legge, è il vero ordine dell'universo.

156. Ma qui sorge una speciosa obbiezione; poichè dicesi, le leggi fisiche pur contengono una idea ed un fatto coordinato all'idea; come dunque l'ordine morale può estendersi più dell'ordine fisico? Ogni legge implica una regola e un operato da conformarvisi; quindi ogni ordine come quello che risulta da un complesso di leggi abbraccia a un tempo il reale e lo scibile, la speculazione e la pratica, e però l'ordine morale non può sovrastare agli altri ordini per tale rispetto.

157. Ma se attendiamo bene al carattere di norma o di regola che abbiam ravvisato nella legge, questa obbiezione leggermente dileguasi. Infatti la regola propriamente imponesi all'azione che può ammodarsi variamente secondo il tenore di quella; quindi si riferisce agli agenti liberi, come son gli uomini. Gli agenti fatali come sono le forze fisiche, non sottostanno rigorosamente a legge; poichè la regola del loro operare è intrinseca alla loro natura con la quale s'immedesima: per tal ragione non è autorevole, essendo subbiettiva e non obbiettiva com'è l'autorità del comando. Il nome di legge conviene adunque all'ordine morale, e solo per traslato si può estendere agli altri. La legge come norma ideale è necessaria; or le leggi fisiche hanno un carattere di contingenza pari a quello della natura degli esseri che vi sottostanno; quindi son di un ordine inferiore all'ordine morale ch'è assoluto e necessario.

158. Ma la legge ha un altro essenziale carattere che la distingue maggiormente dagli ordini costanti delle forze fisiche, e ne costituisce la parte formale; vogliam dire il principio obbligatorio, detto *imperativo* dal Kant. Di vero, l'autorità essendo la ragionevole facoltà del comando porta seco il debito dell'ubbidienza, poichè ripugna che sia ragionevole un comando, al quale non si debba ubbidire. Questo debito dell'ubbidienza dicesi obbligazione o dovere; ed è una ragionevole necessità di operare secondo l'imperiato della legge. La legge deve in se contenere il principio dell'obbligazione, il quale propriamente vien significato dalla voce *imperativo:* questo emerge dalla natura del comando, ch'è una parola imperiosa, o un volere efficace sensatamente manifestato, e quando sia autore-

vole, vuol essere eseguito a giusta ragione; or la legge è appunto un autorevole comando; dunque ha in se l'imperativo.

159. Le due parti essenziali da noi rilevate nella legge, cioè la regola delle azioni e l'imperativo, dimostrano che la legge non è solo un'intellezione o un' idea, ma anche un volere, e però è eminentemente concreta. Infatti la regola è un tipo secondo il quale vuol dirigersi l'azione; quindi dev'essere intelligibile, e però un' idea, un'intellezione obbiettiva a nostro rispetto. Ma ciò non basta: bisogna ancora che manifestandosi all'intelletto la regola s'imponga all'arbitrio del suddito come una cosa effettuabile, al cui compimento egli dee cooperare con la sua libera attività; poichè ciò implica la natura del comando autorevole. Il legislatore in altri termini non dee solo additare il tipo dell'azione, ma dire eziandio con voce imperiosa: io voglio che l'azione sia fatta liberamente conforme al tipo; quindi la legge è un' intellezione e un volere di un essere personale e autorevole. Come regola è un' intellezione e si rivela all' intelletto; come imperativo è un volere, e s' impone all'arbitrio. Or l' intellezione e il volere son atti concreti dell'essere, e non ponno reputarsi una pura astrazione di nostra mente senza contraddire da un lato al principio di sostanza, e distruggere dall'altro il real valore dell'obbligazione; quindi la legge è concreta.

160. La regola e l'imperativo della legge, sebbene obbiettivi e concreti egualmente, pur differiscono in quanto al valore; poichè la regola segnando il modo dell'azione è naturalmente varia e moltiplice come quella che attiensi alla natura delle azioni che non è la stessa per tutte; ma l' imperativo è uno e identico, perchè è il principio stesso dell'obbligazione, e come tale è assoluto.

161. Senonchè il legislatore intendendo ad un fine nel comandare o proibire le azioni, ed obbligando a farle od ometterle per la relazione loro col medesimo, siccome tal relazione è più o meno stretta ed intima, così tempera la forza dell' imperativo secondo il valore e la forza di essa; quindi l'obbligazione quantunque uniforme ed immutabile, pure ammette vari gradi. Considerate per esempio le obbligazioni di amare Dio e il Prossimo: queste hanno un eguale valore rispetto all'autorità da cui emanano ch' è l' autorità divina; ma la prima è superiore alla seconda atteso il rapporto più intimo col fine della legge. Infatti l'amore dee proporzionarsi alla bontà dell'oggetto amato, poichè il bene solo è amabile; quindi se Dio ha la suprema ragion di bene, e il Prossimo ne ha una ragione inferiore come quegli che il riceve per via di partecipazione da Dio, è evidente che l'obbligazione di amare Dio ha un primato su quella di amare il Prossimo.

162. Il grado dell'obbligazione costituisce la sua importanza mo-

rale ; quindi le obbligazioni morali non han tutte l'importanza medesima. Questa importanza è obbiettiva siccome obbiettiva è l'obbligazione, e fa parte dell'obbiettiva moralità delle azioni. Nondimeno la legge non potendo obbligare l'arbitrio del suddito al di là del grado in cui egli può conoscerla e compirla, il peso dell'obbligazione può variare secondo il grado dell'intelligenza e della libertà di operare di lui ; quindi la moralità obbiettiva delle azioni non dee separarsi dalla loro moralità subbiettiva, qualora voglia assegnarsene il preciso e giusto valor morale.

163. La regola e l'imperativo come parti essenziali della legge si riconoscono da tutti i Moralisti ; ma alcuni di essi pretendono che ella abbia ancora un'altra parte essenziale consistente nella sanzione. Noi siam di credere che la sanzione anzichè parte essenziale è un effetto ed una conseguenza della legge. Imperocchè la sanzion della legge riponesi nel premio e nella pena promessi o minacciati ai suoi seguaci o trasgressori : il premio è un bene e la pena un male sensibile; quindi la sanzione è varia secondo la natura de' beni e de' mali che la costituiscono. Essa distinguesi in naturale civile morale e religiosa : la 1. consiste ne' beni e mali che porta seco naturalmente l'azione, come sono p. e. la sanità del corpo e le malattie conseguenti alla sobrietà ed all'intemperanza : la 2. ne' beni o mali che i buoni o rei cittadini ricevono dallo Stato : la 3. nella stima o nell'infamia che nella pubblica opinione accompagnano ordinariamente le azioni buone o malvage ; la 4. infine nell'eterna beatitudine o nell'eterna infelicità che promette o minaccia la Religione a' giusti e a' peccatori nell'altra vita.

164. Si pretende dimostrare che la sanzione è parte essenzial della legge dicendosi che la legge se non sia efficace è un bel nulla; or acciocchè ella sia efficace, bisogna che proponga tal motivo di osservarla che i sudditi nol possano trascurare senza ripugnare alla propria lor natura : tal è il bene per chi l'osservi e il male per chi la prevarichi, poichè tendendo essi per natura al bene e rifuggendo dal male non ponno a meno di ubbidire alla legge per ottenere il primo e cansare il secondo.

165. Ma è da notare che il bene è ancora un effetto necessario della osservanza della legge, come lo è il male della sua trasgressione. Imperocchè il fine della legge è il bene assoluto, e l'azione che ella prescrive è ordinata di sua natura a tal fine ; quindi l'osservanza della legge produce necessariamente il bene, come l'impedisce la sua trasgressione. Ora il male consiste nella privazione del bene; dunque il bene e il male son gli effetti necessari della legge osservata o trasgredita, e però la sanzione consistente

nel retribuire il bene col bene e il male col male non è parte essenziale, ma effetto e conseguenza della legge.

166. Ciò si pare all'evidenza nella sanzione naturale e morale; poichè i beni e i mali fisici della vita degli uomini conseguitano all'ordine ed al disordine della stessa, e la gloria e l'infamia loro nasce dal giudizio spontaneo o riflesso delle loro azioni morali. La sanzione civile dimostra la medesima relazione; poichè il civile consorzio inteso all'estrinseca attuazione dell'assoluta giustizia guarda le azioni morali sol dal lato ove inducono delle conseguenze utili o dannose per lui, e per tal cagione le premia o punisce. La sanzione religiosa infine armoneggia col suddetto principio; poichè la religione proponesi il bene sommo per fine, il quale è eterno perchè infinito; quindi promette per premio e minaccia per pena una vita eternamente beata o infelice che nasce dal possesso o dalla privazione eterna di quel bene. Sicchè ogni sanzione della legge è un effetto naturale di essa; or l'effetto, benchè sia connesso intrinsecamente con la sua causa, pur non è parte essenziale della medesima, e non conferisce al suo reale valore, ma solamente il rivela alla mente; dunque la sanzione non è parte essenzial della legge.

---

## DIVISIONE DELLA LEGGE.

**167. La legge è l'espressione del dritto — 168. Questo suo carattere è il principio della divisione della legge. La legge dividesi in naturale e positiva — 169. Connessione tra l'una e l'altra specie di legge — 170. Caratteri propri della legge naturale. 1. La legge naturale è obbiettiva — 171. 2. È necessaria — 172. 3. È immutabile — 173. 4. È eterna — 174. 5. È universale — 175. 6. È perpetua — 176. 7. È una e indivisibile — 177. 8. È intelligibile e intelligente — 178. 9. È libera ed autonoma — 179. 10. È personale — 180. 11. È concreta — 181. 12. È perfettissima — 182. 13. È divina e si converte con Dio — 183. Caratteri propri della legge positiva. La legge positiva 1. vuol esser giusta — 184. 2. Autorevole — 185. 3. Utile — 186. 4. Esterna — 187. 5. Pubblica — 188. 6. Particolare — 189. 7. Opportuna — 190. 8. E mutabile — 191. 9. Risposta ad un' obbiezione — 192. La determinazione di questi caratteri della legge positiva è sufficiente — 193. Somiglianze e differenze della legge naturale e della legge positiva.**

167. La legge è una vera espressione del dritto; poichè il dritto come facoltà del comando si spiega mediante l'imperio prescrivendo qual cosa ed obbligando i sudditi ad eseguirla; dunque viene

espresso propriamente dalla legge ch'è un comando autorevole ed obbligatorio.

168. Questa relazione della legge col dritto ne porge il modo più ragionevole d'istituire la sua divisione, che si fonda nella natura di lei. Infatti se la legge esprime il dritto, è evidente che ella varia a norma del dritto medesimo; or noi abbiam riconosciuto due specie di dritto, l'assoluto o divino, il relativo od umano; quindi vi ha due specie di legge, la legge divina o assoluta, la legge umana o relativa. La 1. dicesi legge naturale in quanto manifestasi all'uomo pel lume naturale di sua ragione; e la 2. appellasi legge positiva la quale gli è promulgata da un'autorità esterna ed umana. Sicchè la legge può ben dividersi in naturale e positiva.

169. Queste due specie di legge sono intimamente tra lor connesse, e la loro connessione emerge dal rapporto che intercede tra il dritto assoluto e il dritto relativo. E per fermo, siccome il dritto relativo rampolla dal dritto assoluto del quale è una partecipazione, così la legge positiva discende dalla legge naturale, e la sua autorità l'è partecipata dalla medesima.

170. Insistendo su questa relazione onde si connettono insieme è agevole il rilevare i caratteri propri di ciascuna di esse, non che le loro somiglianze e differenze; poichè sì gli uni che le altre derivano dalla loro natura. E cominciando in prima dalla legge naturale osserviamo 1.° che ella è obbiettiva, cioè indipendente dallo spirito umano che soggiace al suo impero; poichè la legge naturale come quella che rivelasi immediatamente alla ragione dell'uomo s'immedesima con l'idea assoluta; quindi è al par di questa obbiettiva. Per tal proprietà addiviene che la legge naturale non può sussistere nel Subbiettivismo, ove al disopra del soggetto conoscente ch'è lo spirito nostro non si riconosce altro essere reale intelligente e libero, il quale possa realmente comandare al nostro arbitrio.

171. 2. La legge naturale è necessaria; poichè la necessità nasce dall'evidenza che forza l'adesione dell'intelletto all'idea; or l'idea assoluta è evidente come quella che tiene in se stessa la ragione del suo essere e però è assolutamente intelligibile; quindi la legge naturale, identica all'idea assoluta è necessaria.

172. 3. È immutabile; poichè la necessità esclude la possibilità dell'opposto; or ciò il cui opposto è impossibile, non può mutarsi; quindi la legge naturale non ammette cambiamento nè transazione o composizione di sorta ed è inesorabile.

173. 4. È eterna; poichè ciò ch'è necessario non potendo non essere, è in ogni tempo possibile. Di quindi apparisce che la legge naturale non può consistere nell'ordine del mondo fisico; poichè questo ordine risultando dalla natura del mondo fisico è contin-

gente e temporaneo al par di esso. L'ordine fisico è l'espressione dell'ordine ideale ed eterno sussistente nel Logo e da questo riceve il suo significato; or una espressione senza il suo significato è un semplice segno vuoto di senso e di nullo valore scientifico; quindi il Naturalismo che restringe tutto l'essere nel mondo fisico non può riconoscere la legge naturale.

174. 5. È universale, poichè l'idea assoluta come luce risplende a tutte le menti; come forza imperia su tutte le volontà; come primo principio informa tutte le azioni; e come ultimo fine è lo scopo a cui dee mirare ogni operazione degli esseri intelligenti e liberi.

175. 6. È perpetua; poichè l'idea assoluta è immanente ed ha un'efficacia perenne; quindi la legge naturale non soffrè derogazione od abrogazione da venun'altra legge divina od umana.

176. 7. È una e indivisibile; poichè il moltiplice e il divisibile è relativo e contingente come quello che ammette in se aumento e diminuzione; se dunque la legge naturale è assoluta e necessaria, ella esclude ogni moltiplicità e divisione ad un tempo. Questo carattere è una ripruova dell'antecedente; poichè non vi essendo real distinzione di parti nella legge naturale, ripugna il dire che una legge naturale ne abroghi un'altra o vi deroghi: ciò varrebbe il dire che tal legge distrugga sestessa e si annienti. Ed allora come sussisterebbe il suo assoluto carattere?

177. 8. È assolutamente intelligibile, perchè l'idea assoluta è l'intelligibile assoluto; e però è ancora intelligente, cioè intelligibile a se stessa; altrimenti non sarebbe intelligibile in modo assoluto.

178. 9. È libera ed autonoma; poichè l'assoluto non può riconoscere altro essere superiore che imperi autorevolmente al suo arbitrio e ne limiti la libertà.

179. 10. È personale, poichè l'intelligenza e l'arbitrio costituiscono la personalità dell'essere; quindi nel Razionalismo non vi ha legge naturale, poichè la legge che egli pone è sfornita di personalità.

180. 11. È concreta; poichè l'astratto presuppone il concreto e ne dipende logicamente ed ontologicamente; or se la legge naturale fosse astratta, non sarebbe assoluta nè autonoma.

181. 12. È perfettissima, poichè l'assoluto accoglie in se ogni perfezione possibile: quindi è giudice rimuneratrice e vindice a un tempo, giudice in quanto è fornita di tutta l'autorità per giudicare le azioni degli esseri; rimuneratrice e vindice, perchè onnipotente e però capace di largire il premio ed infliggere la pena lor dovuti secondo il merito e il demerito del loro operato. Vero è che la legge naturale è sovente prevaricata dagli uomini, e ritarda il più delle volte la propria sanzione; ma è da notare da un lato che la legge è forza morale che obbliga e non costringe l'arbitrio;

laonde questi riman libero di ubbidire o di ripugnare al suo detto; e dall'altro che la legge non cura di preoccupare il tempo, perchè è sicura dell'eternità; quindi aspetta il colpevole per qualche tempo, ond'egli possa ritornare a pentimento.

182. 13. È infine Dio stesso; poichè Dio solo è l'essere personale adorno di tutti i caratteri che abbiam riconosciuto nella legge naturale. Segue da ciò che nell'ateismo non vi ha legge naturale, e la legge atea delle scuole alemanne è una contraddizione palpabile.

183. La legge positiva ha pur de'caratteri emergenti dalla propria sua natura. Ed invero, essendo la legge positiva una derivazione della legge naturale, bisogna che ella sia conforme a questa e miri all'istesso suo fine ch'è il bene; senza di che non potrebbe partecipare all'autorità di lei e indurre verace obbligazione. Dunque la legge positiva vuol esser giusta in 1.° luogo.

184. Inoltre tal legge per obbligare gli uomini all'adempimento de' suoi precetti deve emanare dall'autorità legittima ch'è la fonte dell'obbligazione; questa autorità è il potere che regge l'associazione degli uomini sia religiosa sia domestica sia civile, poichè l'associazione è quella che necessita lo stabilimento di un'autorità esterna tra gli uomini. Quindi la legge positiva dev'essere in 2.° luogo autorevole.

185. L'autorità sociale è costituita pel bene degli associati che dicesi ben comune o sociale, e le sue prescrizioni hanno un valore obbligatorio quando conducono a tal fine; or ogni cosa giusta in se stessa e conducente a un fine buono dicesi utile per il suo indirizzo a tal fine; dunque la legge positiva deve in 3.° luogo essere utile.

186. L'associazione degli uomini qualunque sia la specie del bene a cui tende, ha sempre un carattere esterno e sensibile atteso la natura mista dell'essere umano che consta di spirito e di corpo; quindi l'autorità che vi presiede è ancora esterna e sensibile, e sensibilmente dee guidare gli associati al lor fine. Or la legge positiva è il mezzo che usa l'autorità sociale per reggere l'associazione umana; dunque la legge positiva in 4.° luogo vuol essere esterna.

187. Apparisce da ciò che la legge positiva dev'essere manifestata agli uomini con segni sensibili, e quindi scritta o parlata, scolpita nel marmo o incisa sul bronzo: quando ella è manifestata in siffatta guisa solennemente, dicesi promulgata o pubblicata; quindi intendesi il suo 5.° carattere ch'è la pubblicità.

188. L'autorità sociale essendo istituita pel bene dell'associazione ha un'estensione pari a questa nello spazio e nel tempo: ora le associazioni degli uomini son parziali; poichè la diversità delle stirpi de' linguaggi de' luoghi de' climi dei bisogni e de' costumi impedisce che gli uomini sian tutti congiunti in un solo consor-

zio; quindi l'autorità sociale ed umana è particolare. Ma la legge positiva traendo il suo vigore dall'autorità onde emana non può estendersi oltre i suoi propri confini; quindi nasce il 6.° suo carattere, il quale importa che ella sia particolare, cioè obbligatoria in qualche luogo e in qualche tempo solamente.

189. La legge positiva dev'essere in 7.° luogo opportuna; poichè ella è un mezzo pratico in quanto che si deve eseguire per condurre al suo fine; or la possibilità della sua esecuzione dipende da un complesso di condizioni in parte obbiettive in parte subbiettive, le quali tutte formano l'opportunità della legge; quindi l'opportunità è un altro essenzial carattere della legge positiva.

190. L'opportunità è variabile di sua natura; poichè le condizioni che la costituiscono sottostanno a un cangiamento continuo; quindi la legge positiva per essere sempre opportuna riesce mutabile. Atteso la sua mutabilità ella può rivocarsi sia in tutto che in parte qualora i bisogni sociali lo esigano; quindi è ben capace di abrogazione e derogazione per l'autorità del legislatore.

191. Qui bisogna prevenire un'obbiezione nascente dal riscontro di questo carattere della legge positiva con un altro suo carattere stabilito più sopra qual si è la giustizia. Imperocchè la giustizia di detta legge importa che ella sia conforme alla legge naturale; or per tale conformità ella partecipa all'autorità della medesima ch'è eterna e immutabile; come dunque saria mutabile senza contraddizione? Ma è da considerare che la legge positiva esprime un rapporto tra la legge naturale e le condizioni sociali degli uomini; or queste condizioni son mutabili, e quando mutansi, si muta pure il lor rapporto con l'altro termine ch'è sempre lo stesso; quindi la mutabilità della legge positiva non ripugna alla sua giustizia. Questa ripugnanza ha luogo solo nella legge naturale che guarda alle condizioni essenziali degli esseri a cui impera; siccome dunque tali condizioni sono immutabili, così è immutabile quella legge che le contempla.

192. Non crediamo tener dietro agli altri caratteri della legge positiva, poichè si possono agevolmente dedurre da quelli che abbiamo espresso. D'altronde per dichiararli con sufficiente precisione saria mestieri di svolgere le diverse sue specie nascenti da' varî fini a cui mira; or siffatto svolgimento non cade qui in acconcio, poichè trattiamo della legge positiva in genere e non in ispecie; quindi fermiamo in questo punto la determinazione de' suoi caratteri.

193. Questa determinazione ci abilita a ravvisare le somiglianze e le differenze delle leggi positiva e naturale. Le due specie di legge si assomigliano in ciò che ambedue mirano al bene, emanano da una legittima autorità ed inducono un'obbligazione; differiscono poi tra

loro in quanto che la legge naturale è indirizzata al bene sommo come suo fine immediato, procede dall'autorità suprema di Dio, e ingenera un'obbligazione assoluta; dove che la legge positiva ha per fine prossimo un bene secondario, viene imposta da un'autorità subalterna, com'è quella dell'uomo, e produce un'obbligazione relativa. Le altre differenze si possono scorgere attendendo alla varietà degli ultimi caratteri di ciascuna di esse.

## DE' MEZZI PER L'ATTUAZIONE DELLA LEGGE E DEL DRITTO.

**194.** La legge e il dritto appartengono all'ordine del pensiero e dell'azione — **195.** Il vario modo in cui il pensiero e l'azione concorrono all'attuazione della legge e del dritto ha un'attinenza col principio supremo del Dritto — **196.** L'attuazione della legge e del dritto richiede il concorso dell'intelletto e — **197.** della volontà — **198.** L'intelletto dee concorrervi mediante l'intuito — **199.** la riflessione psicologica e — **200.** la riflessione ontologica — **201.** Qui non occorre specificare tutte le funzioni di questa facoltà — **202** e **203.** Concorso della volontà mediante l'istinto — **204.** il desiderio e — **205.** l'arbitrio — **206.** L'arbitrio può riguardarsi in diversi momenti rispetto alla legge che adempie a suo riguardo diversi uffici: 1.° momento dell'arbitrio, e 1.° ufficio della legge — **207.** 2.° Momento dell'arbitrio, e 2.° ufficio della legge — **208.** 3.° Momento dell'arbitrio, e 3.° ufficio della legge — **209.** Quistione: la legge agisce ancora positivamente sull'arbitrio premovendolo o almeno aiutandolo all'azione? — **210.** Luogo opportuno al suo scioglimento.

194. La legge e il dritto appartengono al doppio ordine del pensiero e dell'azione, poichè la legge è un'idea che serve di norma ad un atto libero, e il dritto è una facoltà di operare secondo questa norma; dunque l'una e l'altro si estendono egualmente all'azione ed al pensiero.

195. A determinare il principio supremo del Dritto bisogna ben conoscere il vario modo in cui il pensiero e l'azione concorrono all'effettuazione della legge e del dritto; perchè un tal principio dee spiegare non pur l'esistenza del dritto e della legge, ma tutta la economia di queste morali entità le quali son concrete e non astratte e costituiscono l'elemento principale della vita spirituale degli esseri intelligenti e liberi; volgiamo dunque da questo lato le nostre scientifiche ricerche per non fallire il loro ultimo scopo.

196. La legge e il dritto per effettuarsi dall'uomo richiedono il

concorso di tutte le sue naturali facoltà cognitive e volitive. Infatti la legge come idea vuol essere primamente conosciuta dall'uomo, essendo evidente che egli non può essere obbligato a seguire nelle sue libere azioni una norma a lui ignota. Imperocchè l'obbligazione è una necessità morale e non fisica, ossia una necessità intesa e riconosciuta dalla ragione; or così la legge come il dritto hanno per correlativo l'obbligazione senza la quale riescono inintelligibili al pari di ogni termine relativo senza il suo contrario; dunque il dritto e la legge per effettuarsi nell'uomo esigono l'intervento della facoltà cognitiva.

197. Inoltre la legge come norma obbligatoria e il dritto come facoltà di operare conforme ad essa suppongono il concorso della facoltà volitiva; perchè il loro termine subbiettivo è l'azione, di cui tal facoltà è il principio nel soggetto umano. Notate ancora che questo soggetto sottostà all'imperio della legge ed è capace di dritto, perchè è fornito di libertà; or la libertà è una dote propria della facoltà volitiva che la distingue da tutte le altre; quindi non vi ha dubbio che l'effettuazione della legge e del dritto nell'uomo richieda a un tempo l'uso dell'intelletto e della volontà.

198. Ma quali sono gli uffici speciali che deggiono adempiere queste due facoltà dell'essere umano nell'opera suddetta? Noi possiamo apoditticamente dimostrare che l'intelletto e la volontà debbono compiere tutte le loro funzioni perchè l'uomo attui efficacemente il dritto e la legge. E cominciando dall'intelletto osserviamo che questo deve prima intervenire col suo intuito per apprendere la legge e l'obbligazione che l'accompagna; poichè sì la legge che l'obbligazione sono obbiettive e intelligibili; quindi non si possono conoscere altrimenti che per intuizione immediata.

199. Dopo l'intuito occorre la riflessione dell'intelletto nella doppia sua specie ontologica e psicologica; poichè la legge s'impone alla volontà e pretende autorevolmente di regolare la libertà di essa; quindi l'uomo non può riconoscere in se stesso l'obbligazione di osservar la legge, se non conosce di esser libero. Or la libertà come dote di una facoltà subbiettiva non si può conoscere se l'intelletto non si ripiega sopra di se medesimo mediante la riflessione psicologica; dunque è chiaro che questa specie di riflessione occorre alla effettuazione della legge. Dite l'istesso per la effettuazione del dritto, poichè la idea del dritto nell'uomo suppone quella della legge come sorgente di un tal dritto.

200. Finalmente essendo la legge un rapporto tra un termine estrinseco ed obbiettivo ch'è il legislatore, ed un altro intrinseco e subbiettivo ch'è lo spirito umano, l'intelletto dopo la notizia dell'uno e l'altro termine dee guardarli l'uno in riscontro con l'altro per

riconoscere l'autorità del primo e la soggezione del secondo; e però deve usare la riflessione ontologica che riguarda l'oggetto intelligibile in relazione col soggetto intelligente. Sicchè l'intelletto umano deve adempiere nella cognizione della legge e del dritto tutte le sue funzioni naturali dell'intuito e della riflessione.

201. Egli non occorre di discendere alla considerazione di tutti i moltiplici uffici che la riflessione si ontologica che psicologica può esercitare sovra il suo oggetto, quali sono la sintesi e l'analisi, l'astrazione e la comparazione, il giudizio e il raziocinio, e via dicendo; poichè noi qui ci versiamo nella nozione generale della legge o del dritto, e non intendiamo ancora di scendere alla specificazione e minuta determinazione dell'una e dell'altro; quindi tiriamo oltre per esaminare le funzioni che adempie l'altra facoltà concorrente alla effettuazione del dritto e della legge, cioè la volontà.

202. La volontà pure interviene in tutta la sua estensione nell'opera effettrice della legge. Infatti ella ha una ingenita predisposizione al bene che l'agita di continuo e premuove in tutte le azioni: questa predisposizione è l'istinto, forza cieca indeterminata e fatale, la cui esistenza è un fatto psicologico irrepugnabile, siccome abbiam dimostro in Psicologia col lume dell'esperienza interiore. Or l'istinto concorre all'attuazione della legge; poichè la legge impone all'uomo il bene per fine; quindi l'istinto come facoltà tendente sempre al bene di sua natura non è estraneo alla legge.

203. Vero è che l'istinto nell'uomo corrotto per la colpa di origine ne spinge al male e ripugna alla legge ch'è intesa al bene; ma avvertite che noi consideriamo la natura umana nella sua integrità com'esce di mano al Creatore; quindi riguardiamo l'istinto nella sua natural destinazione ch'è di tendere al bene, e però il riconosciamo come una forza provvidenziale che certo non può ripugnare alla legge, ma deve essere in armonia con la medesima.

204. Dopo l'istinto interviene il desiderio nella effettuazione della legge; poichè spinto l'uomo naturalmente al bene come giunge a conoscerlo non può a meno di amarlo, e il primo suo amore non è affatto libero, ma spontaneo e indeliberato; quindi esprime propriamente il desiderio, la cui azione è spontanea e fatale, quantunque intelligente, e pur tende al bene. Or nell'idea della legge spicca sempre l'idea del bene, come oggetto proprio di essa; quindi il desiderio per cagione di quel bene coopera all'azione della legge.

205. Ma la funzione più importante che compie la volontà in cosiffatta azione, si è quella dell'arbitrio. Imperocchè la legge s'impone alla volontà in quanto questa è libera nell'operare; or tra le funzioni volitive l'arbitrio soltanto è libero di sua natura, e tutte le altre partecipano più o meno della libertà di azione per l'influen-

za che vi spiega l'arbitrio il quale ha una specie di egemonia sulle facoltà dello spirito; egli è dunque il precipuo agente nella attuazione della legge.

206. L'arbitrio può considerarsi in tre diversi momenti nel suo rapporto con la legge, e in ciascuno di essi la legge adempie un diverso ufficio. Il 1.° momento è quello in cui si conosce riflessivamente la legge e si riscontra con essa l'azione futura dello spirito: l'arbitrio quì è semplice spettatore di una scena che si compie nell'intelletto il quale propriamente presiede alla cognizion della legge e del suo rapporto con l'azione. La legge in questo momento rivela allo spirito la relazione fra l'ordine universale e l'azione, e ne fa un comando o un divieto all'arbitrio secondo che è conforme o contraria a quell'ordine.

207. Il 2.° momento è quello in cui lo spirito delibera intorno all'azione comandata o vietata dalla legge: quì l'arbitrio non è più semplice spettatore, ma è attore e giudice ad un tempo della sua determinazione. Egli atteso la sua libertà può determinarsi in armonia col dettame della legge o in opposizione al medesimo: la legge per sostenere il comando o il divieto emesso da lei intorno all'azione di cui si delibera promette all'arbitrio un premio se l'ubbidisce e gli minaccia una pena se la prevarica.

208. Il 3.° momento infine è quello ove l'arbitrio si determina all'azione intorno a cui ha deliberato: la legge allora piglia il tuono di rimuneratrice o di vindice rispetto a lui sanzionando il suo dettame: se l'arbitrio le ha ubbidito lottando contro ogni ostacolo oppostogli dall'affetto, ella approva la sua azione e la dichiara meritoria cioè degna del premio promesso; di più fa spuntare nell'animo un sentimento di gaudio, quasi anticipazione dell'eterna beatitudine che l'attende dopo il tempo di prova, gli conferisce un raggio di morale bellezza nascente dal conformarsi degli enti morali all'ordine delle cose, e il fa partecipe della sua santità. Questo è il momento più felice dell'arbitrio umano, e rende immagine del suo stato oltramondano e palingenesiaco. Ma se l'arbitrio nella sua libera determinazione ha trasgredito la legge dispregiando il comando o il divieto di lei per secondare gl'impulsi dell'affetto, la legge condanna la sua azione e gliene rivela il demerito mostrando la necessità della pena che deve accompagnarla: nel tempo stesso come a dimostramento della sua efficace sanzione suscita nell'animo il dolor del rimorso che il tien sempre inquieto e tristo; ritira da lui il fulgore di sua luce, ond'egli contrae una morale deformità che il rende dispregevole a se medesimo e contennendo al cospetto degli altri.

209. Si chiede da' filosofi se la legge in rapporto con lo spirito umano si restringe agli uffici suddetti ove apparisce banditrice del-

la regola di sue azioni, promettitrice o minatoria di un premio o di una pena, e giudice rimuneratrice e vindice dopo che l'arbitrio ha operato; ovvero concorre all'operazione di esso premovendolo con un atto positivo della sua intrinseca e superiore energia, o almeno ajutandolo con qualche impulso che gli aggiunge mentre esso agisce.

210. Noi manteniamo la seconda di queste opinioni, e possiamo dimostrarne la verità e ragionevolezza insistendo sulla natura della legge che ha il carattere d'idea e di forza insieme; ma tal dimostrazione suppon risoluta l'altra quistione sul principio supremo del Dritto; quindi è d'uopo il differirla in questo istante per ripigliarla a miglior luogo dopo che avremo disciolta la seconda quistione. Consideriamo adesso le conseguenze che seguono l'effettuamento della legge nell'uomo; poichè hanno un'importanza morale e scientifica e non ponno trasandarsi nella scienza del Dritto.

---

## CONSEGUENZE DELLA LEGGE ATTUATA O VIOLATA DALL'ARBITRIO.

**211. L'azione dell'arbitrio umano nel suo rapporto con la legge produce varie conseguenze morali — 212. 1.ª Conseguenza, bene e male morale — 213. 2.ª Conseguenza : virtù e vizio — 214. Definizione della virtù: sua dichiarazione — 215. Critica della definizione datane da Aristotile — 216. Divisione della virtù in quattro specie che diconsi virtù cardinali — 217. Intima connessione delle medesime — 218. Ordine logico con cui procedono — 219. 3.ª Conseguenza : stima e disprezzo — 220. 4.ª Conseguenza : lode onore e gloria , biasimo disonore e infamia — 221. 5.ª Conseguenza : merito e demerito , premio e pena — 222. Obbiezione — 223 e 224. Risposta — 225. Errore del Galluppi in questa quistione.**

211. L'azione dell'uomo in rapporto con la legge produce rispetto a lui molte e varie conseguenze, che possonsi ridurre al bene o al male morale, alla virtù od al vizio, alla stima o al disprezzo, alla lode o al biasimo, all'onore o al disonore, alla gloria od alla infamia, al merito o al demerito al premio o alla pena.

212. Cominciando dalla 1. osserviamo che il bene morale subbiettivamente risguardato consiste nell'azione libera conforme alla legge, siccome il male morale sotto l'istesso riguardo è riposto nella libera azione dalla legge disforme; quindi il bene e il male morale hanno per causa e soggetto l'arbitrio dell'uomo. Nel bene morale però l'arbitrio è causa seconda, poichè la causa prima è la legge stessa, come dimostreremo in seguito apoditticamente; ma nel

male morale egli è l'unica e vera causa efficiente, poichè la legge è il bene, e non può senza contraddizione cooperare al male ch'è il suo contrario; quindi apparisce che l'arbitrio non può spiegare in modo assoluto la sua autonomia che nell'opera del male. Tristo privilegio, ond'egli certamente non ha ragione di superbire!

213. L'azione dell'arbitrio umano è passeggera, perchè successiva di sua natura: ciò nondimanco essa lascia un vestigio di se medesima, il quale col ripetersi dell'azione s'ingrandisce ed afforza e diventa abitudine: quest'abitudine morale si dice virtù o vizio secondo che l'azione frequente e continuata onde nasce è buona o cattiva moralmente; quindi intendesi che la virtù ed il vizio non sono innati all'uomo, ma acquisiti nella successione del tempo.

214. Pria di svolgere le altre idee nascenti dal rapporto dell'azione con la legge stimiamo pregio dell'opera il trattenerci alcun poco intorno alla virtù per esaminarne con qualche precisione la natura e le diverse specie; poichè la scienza della virtù racchiude tutta la filosofia della Morale o del Dritto. La virtù come abito di operare conforme alla legge può definirsi con Malebranche *un fermo e costante amore dell'ordine*, perciocchè la legge risulta dall'ordine delle cose e mira alla conservazione di esso. Infatti la legge essendo un comando autorevole ha un fine suo proprio ch'è il bene, perchè l'autorità è una superiorità morale fondata in un sommo potere in una somma sapienza e in una somma bontà; or è proprio della sapienza di agire per un fine, il quale non può essere che il bene, quando ella è congiunta alla bontà; dunque la legge, perchè sapiente e buona ha il bene per fine. Inoltre la sapienza importa che propostosi il fine si adoprino i mezzi atti a conseguirlo; or il complesso de'mezzi atti al conseguimento del fine costituisce un ordine, poichè i mezzi son vari atteso il lor carattere contingente, e tutti debbono accordarsi col fine; quindi formano una varietà composta in armonia, la quale è appunto l'ordine. La legge adunque suppone l'ordine, e l'abito di operare secondo la legge, ossia la virtù, si risolve in un fermo e costante amor dell'ordine.

215. Questa idea della virtù dimostra che Aristotile determinò incompiutamente la sua natura quando la ripose nella moderazione, onde surse l'adagio: *in medio consistit virtus*. In fatti consistendo la virtù nell'amore dell'ordine, egli è evidente che le cose vogliono amarsi secondo il grado che tengono nell'ordine universale; or non è vero che alcune cose sono assolutamente buone, ed altre assolutamente male, e però le une richiedono un sommo amore, come le altre un sommo odio? Come dunque può credersi che la moderazione sia la essenza della virtù? La virtù può riporsi nella moderazione quando abbia per oggetto alcun bene relativo; poi-

chè il bene relativo ha un dato pregio sempre finito in rapporto agli altri beni con cui è ordinato; quindi l'amore di esso conforme all'ordine dovendo proporzionarsi al pregio che in se contiene vuol essere superiore all'amore degli uni e inferiore a quello degli altri secondo che ha maggiore o minor pregio de'medesimi; quindi deve essere moderato. Ma se la virtù ha un altro oggetto, può ben sussistere nella sua essenza ed esser disgiunta dalla moderazione, come vedesi nella carità verso Dio, la quale non può mai peccare per eccesso, e vuol sempre spingersi alla maggiore intensità possibile al cuore umano.

216. La virtù è ben capace di una divisione scientifica; poichè ella è una qualità dell'operare umano; quindi al pari di esso è moltiplice e variabile. Nell'istituire la sua divisione, ci atteniamo all'opinione comune de' filosofi morali che distinguono quattró specie di virtù, cioè la prudenza la giustizia la temperanza e la fortezza; queste diconsi virtù cardinali, perchè sono come cardini, intorno a cui dee reggersi ed aggirarsi la vita umana. Infatti essendo l'uomo soggetto all'ordine, deve a norma di esso dirigere ogni suo affetto ed azione, quindi abbisogna di due virtù; l'una direttrice degli affetti che han per termine il proprio bene, e l'altra delle azioni che hanno per oggetto il bene altrui: la 1. dicesi temperanza, e la 2. giustizia. Ma per dirigere gli affetti e le azioni a norma dell'ordine, l'uomo ha mestieri di due condizioni essenziali; cioè di una esatta conoscenza dell'ordine, e di una forza di animo per vincere gli ostacoli contrari ad esso; quindi egli ha d'uopo di due altre virtù, quali sono la prudenza che ha per oggetto di ben conoscere l'ordine delle cose, e la fortezza che serve a trionfare degli ostacoli.

217. Queste virtù sono intimamente tra loro connesse a tal segno che ciascuna di esse comprende in se tutte le altre e quando l'una di esse vien meno, tutte le altre pur mancano. Tale intima connessione nasce dall'essenza di ogni virtù, poichè ogni virtù è un fermo e costante amore dell'ordine; or l'ordine è uno come uno è il principio e il fine di esso; quindi un'azione realmente virtuosa è conforme a tutto l'ordine dell'operare. Or quest'ordine contiene tutte le virtù in quanto che tutte le virtù vi si debbono conformare; dunque ognuna di esse contiene tutte le altre, e però non può sussistere senza le medesime. Considerate p. e. la virtù della fortezza: ella degenera in ferocia in violenza in temerità, cioè in un vizio, quando è scompagnata dalle virtù della temperanza della giustizia e della prudenza.

218. Ma sebbene le virtù contengansi tutte le une nelle altre, pur nondimeno vi ha trà esse un ordine logico, secondo il quale l'una di esse precede le altre. Così è chiaro che la prudenza antecede logi-

camente alla giustizia alla temperanza e alla fortezza; poichè la prima condizione per agire deliberatamente secondo l'ordine, ossia con virtù, si è la retta cognizione dell'ordine istesso; quindi la prudenza che ha per oggetto questa cognizione è la prima delle virtù. Dopo questa in ragione d'importanza vien la giustizia avente per oggetto il bene dell'intera associazione degli uomini; indi la fortezza che muove a compiere le grandi ed ardue imprese, e infine la temperanza che tende a moderare gli affetti. Arrestiamo quì lo svolgimento della idea di virtù; perchè non ecceda soverchiamente quello delle altre idee che rimangono ad esplicarsi.

219. Quando l'uomo agisce pensatamente conforme all'ordine, eccita le intelligenze degli altri a ben giudicare di lui; poichè tutti gli uomini hanno un ingenito amor dell'ordine; quindi non possono a meno di portare un giudizio vantaggioso intorno all'autore di un' azione virtuosa. Questo giudizio si dice stima, la quale ha per suo contrario il disprezzo, cioè un giudizio sfavorevole intorno all'uomo che commette un'azione viziosa; quindi vedesi che la stima e il disprezzo non sono arbitrari, poichè hanno un fondamento obbiettivo qual è il rapporto delle azioni con l'ordine ch'è pure obbiettivo.

220. La stima e il disprezzo essendo giudizi della mente hanno un carattere spirituale ed interno; ma ponno assumere ancora un carattere sensibile ed esterno atteso la natura dell'uomo che dotato del dono della parola può esprimere sensatamente i pensieri dell'animo. Quindi nascono le idee di lode e di biasimo, di onore e di disonore, di gloria e d'infamia; poichè la lode e il biasimo consistono in parole esprimenti i concetti della stima e del disprezzo, come l'onore e il disonore, la gloria e l'infamia consistono in fatti privati o pubblici che esprimono i concetti medesimi. Tutte queste idee hanno un valore che dipende dalla stima e dal disprezzo che sono intese ad esprimere; quindi al pari di questi concetti non sono riposti nell'arbitrio degli uomini. Vero è che gli uomini si possono ingannare ne'loro giudizi; ma la falsità de' lor giudizi non deroga alla verità delle cose che ne formano l'obbietto; quindi le idee suddette fondandosi nella verità stanno in tutto il loro vigore.

221. Oltre queste idee la legge impegnata nelle azioni ci dà pur quelle di merito e di dimerito di premio e di pena. Imperocchè la legge è ordinata al bene, ed intanto prescrive un'azione in quanto questa conduce a tal fine; quindi l'autore dell'azione conforme alla legge diviene degno del bene a cui ella mira. Or siffatta qualità dell'agente si dice merito, come altre volte abbiamo notato, e il bene, di cui diventa degno, si denomina premio. Il contrario del merito è il demerito, come del premio la pena; quindi tutte queste idee nascono dal rapporto dell'azione con la legge.

222. Quì sorge una grave quistione intorno al premio e alla pena annessi alla osservanza e alla trasgressione della legge morale; poichè questo premio e questa pena oltre i beni e i mali naturali comprendono ancora la vita e la morte eterna cioè un bene e un male assoluti e oltremondani: or la prima specie di beni e di mali, perchè son finiti e contingenti hanno un natural rapporto con le azioni degli uomini le quali son pure contingenti e finite; ma quei dell'altra specie essendo infiniti par che non possano considerarsi come naturali conseguenze delle umane azioni. Come dunque sussistono in tutta la loro estensione le idee del merito e del demerito del premio e della pena date da noi che le abbiam dedotte dal rapporto delle azioni umane con la legge in generale?

223. Questa difficoltà ha un sodo fondamento; poichè una causa naturale non può certo produrre un effetto sovrannaturale; quindi se la scienza vuol prescindere dall'ordine soprannaturale e dall'influenza di esso nell'ordine della natura, non potrà mai porgerne una ragionevole soluzione. Ma rimontando all'armonia de' due ordini che abbiamo stabilito in Filosofia, la proposta difficoltà di leggieri si scioglie. Di vero, l'Autore della natura avendo nel fatto della creazione destinato gli uomini alla fruizione di se stesso in che proprio consiste la vita eterna ed oltremondiale, per riuscire al suo intento deve cooperare alle loro azioni; e ciò lo esige assolutamente la sua sapienza, poichè chi vuole un fine veramente ed è savio nell'operare, vi pone tutti i mezzi sufficienti a conseguirlo; quindi se gli uomini non ponno con le sole forze loro aggiungere il fine della creazione, bisogna convenire che realmente il Creatore cooperi con essoloro per farlo asseguire. Ciò posto è evidente che il premio soprannaturale conseguente all'azione conforme alla legge morale ha un'intima connessione con l'azione medesima; poichè siffatta azione procede da due cause, l'una naturale ch'è il libero arbitrio dell'uomo, e l'altra sovrannaturale ch'è la virtù creatrice di Dio; dunque non ripugna, anzi è conforme al principio di causalità che a tale azione corrisponda un effetto soprannaturale.

224. Ciò rispetto alla relazione del premio con l'azione buona; in quanto a quella della pena con l'azione cattiva non s'incontra maggiore difficoltà per intenderla. Imperocchè Dio essendo buono per essenza non concorre nè può affatto concorrere all'azione cattiva dell'uomo; quindi costui non può aggiungere per tale sua azione il suo fine assoluto e sovrannaturale, la cui privazione costituisce la morte eterna; questa dunque è la necessaria conseguenza dell'azione malvagia. Sicchè riman fermo che il premio e la pena son necessarie conseguenze dell'azione conforme o contraria alla legge in generale.

225. Giova notare su tal proposito un errore del Galluppi sulla

connessione del premio con la virtù e della pena col vizio. Questo filosofo dichiara sintetici e non analitici i due giudizi = la virtù merita premio = il vizio merita pena = ; e in ciò si appone, quantunque contraddica alla sua generale teorica de' giudizi necessari che per lui son tutti analitici : or egli non riconosce la cooperazione positiva di Dio alle azioni dell'uomo , poichè sostiene l'ipotesi della conservazione indiretta e negativa delle creature; quindi non può rendere ragione del rapporto tra il premio e la virtù , il vizio e la pena quando trattasi di un premio e di una pena sovrannaturale. Vedete qual prova fa il psicologismo in Morale!

## RICERCA DEL PRINCIPIO SUPREMO DELLA FILOSOFIA DEL DRITTO.

226. Le idee del dritto e della legge sinora svolte rendono agevole la ricerca del principio supremo della loro scienza — 227. Questa scienza intravide fin da prima il vero principio : ragione, per cui i filosofi pagani nol poterono formolare — 228. Ciò toccò in sorte a' filosofi cristiani — 229. Metodo da noi seguito nella ricerca del suddetto principio : ragione di questo metodo — 230. Classificazione delle dottrine filosofiche intorno all'attuale quistione — 231. Dottrine della 1. classe: punto di veduta in cui lo discutiamo — 232. Panteismo : questo sistema è incompatibile con la Morale — 233. Nella sua nudità non è stato professato da alcun popolo; ma temperato in qualche guisa ha talora signoreggiato nel giro dell'azione — 234. Menzione di due dottrine morali informate dal panteismo , l'una propria delle nazioni orientali , e l'altra delle nazioni occidentali — 235. 1. Forma , misticismo. Essenza del medesimo : è incompatibile con la Morale — 236. È proprio dell'età debole e funesto alla società : ciò si riscontra nella storia — 237. Lato vero del misticismo : da questo lato lo si ritrova in mezzo al Cristianesimo — 238. 2. Forma , sensualismo. Essenza di questo sistema : suo rapporto col panteismo — 239. È incompatibile con la Morale — 240. Conduce gl'individui e i popoli alle stesse conseguenze del misticismo — 241. Testimonianza di questo fatto nella storia — 242. Conclusione sul panteismo.

226. Lo svolgimento per noi eseguito delle idee del dritto e della legge ne abilita a riconoscere il principio supremo della Filosofia del Dritto ; poichè un tal principio dee contenere la suprema ragione di tutti i dritti e di tutte le leggi che possano mai formare oggetto della nostra scienza ; or la condizione per stabilire scientificamente un principio consiste nell'esatta precognizione delle cose che sua mercè si vogliono spiegare ; quindi or che noi conosciamo

quanto riguarda il dritto e la legge in generale, ci è facile il procedere al riconoscimento di quel principio.

227. Il genio della scienza fin da quando incominciò a speculare sul dritto e la legge si levò con l' intuito alla loro sorgente primitiva; infatti Platone, il qual si può considerare come il primo cultore della Filosofia del Dritto nell'ordine de' tempi, ne riconobbe in Dio il primo principio, e l' immedesimò col bene assoluto; ma siccome non era egli illustrato dalla luce della rivelazione cristiana ove solo si possono ritrovare le formole precise di tutte le verità fondamentali del nostro sapere, così non valse a formolarlo precisamente.

228. Questa sorte toccò a' filosofi del Cristianesimo, i quali ricevettero un linguaggio perfetto ed una tradizione viva ed intera risalente insino all'origine primitiva delle cose; quindi poterono felicemente sviluppare la tela delle idee splendienti all' intuito e fondamentare così la scienza del dritto come ogni altra disciplina.

229. Noi istituendo la suddetta investigazione vogliam procedere con metodo storico critico per dimostrare la legge del progresso anche nella Filosofia del Dritto; quindi esporremo successivamente le dottrine intorno al suo principio supremo cominciando da quelle che più da lontano l' attinsero e progredendo con la disamina delle altre che vi si accostarono più da presso. In tal guisa brillerà in tutto il suo splendore la verace dottrina che noi professiamo, poichè vedremo come ella racchiuda in se tutti i pregi delle altre dottrine senza essere bruttata da alcuno de'loro mancamenti.

230. Tutte le dottrine filosofiche intorno al principio supremo della Filosofia del Dritto si possono ridurre a tre categorie: la 1. è di quelle che sono intrinsecamente incompatibili con la Morale, quantunque esplicitamente la riconoscano; la 2. è di quelle che sono intrinsecamente compatibili con la Morale, ma l'appoggiano sopra un falso principio; la 3. infine di quelle che sebbene fondano la Morale in un principio vero, pur non riescono ad assegnarne il principio supremo.

231. Esordiamo dalle dottrine della 1. categoria. Queste riduconsi al panteismo allo scetticismo ed al fatalismo, i quali sono stati già discussi da noi nel Corso elementare di Filosofia: ma ivi li discutemmo sotto un punto di veduta meramente speculativo; or bisogna discuterli dal lato morale.

232. Il panteismo in generale è quel sistema filosofico che confonde tutti gli esseri in uno, cioè l'Ente e l'esistente, e però ammette un solo essere sostanziale. Esso annulla totalmente la Morale; poichè in sua dottrina non vi ha reale distinzione tra Dio e l'uomo, tra legislatore e suddito; quindi l' idea di legge non può sussistere. Inoltre l'assoluto in tal sistema s' identifica sostanzialmente col re-

lativo, e la contrarietà dell'uno rispetto all'altro è una semplice apparenza; quindi il diritto e il dovere, la libertà e la necessità si confondono insieme, e per tal confusione si annullano. Finalmente il bene e il mal morale, il merito e il demerito, la lode e il biasimo il vizio e la virtù, in somma tutte le nozioni morali vengon meno per la loro confusione; poichè ogni operato è sostanzialmente divino come ogni affetto dell'animo, e non potrebbe senza contraddizione dirsi vizioso biasimevole e moralmente cattivo da alcun lato.

233. Questo sistema nella sua purezza non è stato messo in pratica presso alcun popolo; poichè niun popolo può mai vivere e fiorire senza alcune idee morali che sono il fondamento di ogni consorzio umano domestico o civile; e però la vera morale del panteismo non si rinviene che in qualche libro com'è il trattato teologico-politico di Spinoza. Quando fu praticato alcun poco, ciò addivenne per qualche vero che vi si appose come un temperamento o palliativo; ma il suo regno non potea durare a lungo, poichè tra il vero e il falso l'armonia è impossibile, e l'un di essi assorbe sempre l'altro e l'annienta mercè il fatale progresso della Logica nel genere umano.

234. La storia ci mostra due forme di Morale informate dal panteismo, l'una propria delle nazioni orientali e l'altra delle occidentali. A bene intenderle osserviamo che le due categorie di esseri, l'assoluto e il relativo predominano, l'una nell'intuito e l'altra nella riflessione; poichè il pensiere nell'intuito volgendosi tutto nell'intelligibile, cioè nell'oggetto della conoscenza, resta quasi assorbito dall'Ente che signoreggia il mondo conoscibile; laddove nella riflessione ripiegandosi nel soggetto conoscitore, questo pensa direttamente e solo per isbieco mira all'oggetto; quindi negl'individui e nei popoli prevale il concetto dell'Ente o dell'esistente secondo che il loro genio tien più dell'intuito o della riflessione. Or il carattere intuitivo della conoscenza spicca maggiormente nel genio de' popoli orientali, come in quello degli occidentali brilla per contrario il carattere riflessivo; quindi nacquero in questi popoli due opposte forme di Morale, cioè il misticismo e il sensualismo.

235. L'essenza del misticismo consiste nella sterile fissazione della mente sopra l'assoluto, la cui mercè pretendesi di scemare e distruggere l'attività individuale per rientrare nel seno dell'essere d'onde si è uscito secondo il placito dei panteisti; perciò riducesi al quietismo. Questo sistema è incompatibile con la Morale e fu condannato dalla Chiesa in un libro di Fénélon; poichè la vita terrestre è per l'uomo uno stato di prova e un aringo di virtù, epperò richiede da lui un esercizio continuato del pensiero e dell'azione insieme, necessario al compimento de' doveri individuali e sociali religiosi domestici e civili.

236. Esso è proprio dell'età debole e conduce alla ruina della società, poichè la debolezza in ogni genere è un difetto di attività ed inclina all'inazione; la quale rallenta i vincoli sociali ed infine li distrugge, essendo il commercio reciproco degli uffici e delle opere il sostegno del vivere socievole. Quindi è che la storia ci mostra il misticismo signoreggiare ne'secoli di declinazione ed accelerare la morte de' popoli che il professano.

237. Finalmente un tal sistema ha un lato vero, per cui talvolta fu vagheggiato nel Cristianesimo; e consiste nel predominio della contemplazione sulla vita esteriore, ingenerato dall' intenso amore de'beni eterni a fronte de' beni fugaci di questa vita. Il misticismo in questo aspetto non tronca i nervi della vita, poichè la contemplazione cristiana è un'assidua meditazione dell' animo intesa a svolgere le inesauribili ricchezze dell' idea di Dio e richiamare al godimento di esse il genere umano per sollevarlo degli affanni che il travagliano in sulla terra. Tale fu in ispecie la vita dei solitari della Tebaide, modello di santità in mezzo alla corruzione del secolo, il quale non che essere maggiormente precipitato verso la sua declinazione fu invece dal loro esempio ritirato alla virtù e campato dalla totale dissoluzione che lo minacciava.

238. Il sensualismo consiste nell'amore disordinato ed esclusivo de'beni sensibili, ed è al pari del suo contrario una forma del panteismo applicato alla Morale. Imperocchè se ponete nel pensiero la preminenza dell'essere relativo riguardato con l'occhio della riflessione, voi vedrete che il pensiero si scambia agevolmente con la sensazione; onde l'azione che il piglia per sua norma direttrice, rivolgesi al piacere del senso come ad ultimo suo fine, e tutta la sua forza si dispiega nella ricerca de'beni materiali che lo possono somministrare allo spirito.

239. Questo sistema ripugna alla Morale; poichè dessa fondandosi nell'ordine ontologico prescrive un amore proporzionato al pregio intrinseco degli esseri; quindi siccome l'essere e il bene relativo sottostà in real valore all' essere ed al bene assoluto, così ella ingiunge che l'amore del primo sia sottordinato all'amor del secondo e il dichiara lecito e giusto solamente in tal rapporto. Ora il sensualismo rovescia quest'ordine dell'amore, negligendo affatto il bene assoluto e intelligibile, ovvero subordinandolo al ben sensibile e relativo siccome un mezzo al fine; perciò è incompatibile con la Morale.

240. Esso quantunque opposto al misticismo il quale nella sua esagerazione trascura sempre i beni sensibili, pur conduce alle medesime conseguenze gl'individui e i popoli tra cui fiorisce. Infatti l'eccessivo amore de'beni materiali produce gli avanzi delle indu-

strie e de'commerci, e per questi il soverchio aumento delle ricchezze: le ricchezze soverchianti generano il lusso e l'ambizione: il lusso induce la corruttela de'costumi, l'ambizione partorisce le ingiuste guerre e le conquiste, le quali accoppiate con tutti i mali della corruzione non ponno a meno di sovvertire gli Stati disciogliendo ogni legame sociale.

241. La storia delle antiche nazioni d'occidente che sorpresero il mondo per ogni specie di attività letteraria scientifica artistica e industriale dimostra questo fatto in sino all'evidenza; poichè tutte quelle nazioni si corruppero col lusso e furono invase da un'immoderata ambizione; quindi laceraronsi a vicenda con guerre interne ed esterne, e perirono per la conquista o decaddero in uno stato di barbarie e di selvatichezza.

242. Sicchè il panteismo non può consistere con la Morale, e quando invade la società la conduce alla ruina.

---

## SCETTICISMO E FATALISMO.

**243. Essenza dello scetticismo : questo sistema è incompatibile con la Morale — 244. È funesto alla società — 245. Non può dominare nelle masse — 246. Quando le invade per qualche tempo , genera l' irreligione — 247. Cagione dello scetticismo popolare — 248. Essenza del fatalismo: sua incompatibilità con la Morale — 249. Funesta influenza del medesimo nella società — 250. Esso è più facile ad insinuarsi nelle moltitudini — 251. Esempio de' popoli islamiti — 252. Il fatalismo dispone questi popoli all' indifferentismo politico e civile — 253. nonchè al dispotismo più truce — 254. Fatalismo stoico : è meno infesto del precedente — 255. Può allignare negli individui, non già ne' popoli — 256. Fatalismo cristiano: sua convenienza con la Morale — 257. Non occorre di confutare qui le dottrine morali della 1.ª categoria — 258. Ciò ripugnerebbe all' economia dell' ordine scientifico.**

243. Lo scetticismo è un altro sistema eziandio incompatibile con la Morale. Esso costituisce la dottrina del dubbio assoluto e universale nascente da varie cagioni in parte obbiettive e in parte subbiettive, siccome avvertimmo in Filosofia. Negandosi in tal sistema ogni real valore della nostra cognizione, non può sussistere alcuna idea morale; poichè dovendo dubitare di tutto, l'uomo non ha ragion di credere all'esistenza di un legislatore e di una legge come regola di sue azioni; quindi non vi ha per lui nè dovere nè dritto, ed egli a filo di logica dee vivere alla ventura.

244. Non occorre il dimostrare con appositi argomenti il social valore di questo sistema morale, poichè salta agli occhi dei meno

veggenti. Infatti l'uomo vive di fede; poichè egli ha il bene per fine; ora il bene obbiettivamente risguardato è l'istesso vero che brilla dinanzi all' intelletto, e la volontà non può entrarne in possesso e fruirlo, se l' intelletto non l'apprende e se lo appropria mediante la fede; quindi la fede è un bisogno indispensabile per la vita dell'essere umano. La società istituita per vantaggio della vita umana sente il medesimo bisogno, poichè le condizioni sociali risultano dall'essenza degli individui associati; quindi ella non può vivere se non è informata dalla fede. Lo scetticismo adunque, il quale spegne negli animi la fede e vi sostituisce il dubbio, è funesto alla società.

245. Per fortuna dell'Umanità questo errore non si apprende che agl'individui ed è incapace di penetrare assai addentro nelle masse; poichè i principî in cui si fonda son figli di un'eccessiva riflessione, e le masse poco o nulla riflettono per arrivarvi col proprio convincimento. Le masse agiscono per impulso della spontaneità e non della riflessione; or nel periodo della spontaneità non ha luogo il dubbio, ma la fede, poichè l'intelletto destinato naturalmente al vero, quando il vede la prima volta, vi aderisce con piacere; perciò lo scetticismo può sedurre gl'individui, non mai le intere società. Queste ponno soltanto ignorare la verità, ma non sono disposte a dubitarne per principio a guisa de'veri scettici; e siccome il loro stato d'ignoranza non può durare a lungo, perchè elle hanno un continuo bisogno di operare e però di conoscere, così avviene che il dubbio non riesce a guadagnarle durevolmente, e ritornano mai sempre alla fede.

246. Nel breve periodo che il dubbio le invade, il vizio che vi predomina, è l'irreligione ; talchè le epoche di scetticismo che appariscono talora nella storia delle nazioni, possono a ragione dirsi irreligiose. Imperocchè le nazioni apprendono la verità in forma concreta e non astratta per la ragione innanzi detta che elle agiscono per intuito e spontaneità e non per riflessione ; or la verità concreta è Dio e come tale è essenzialmente religiosa; quindi la fede nella medesima inclina gli animi alla religione, come il dubbio all' irreligione.

247. Ma come accade che il dubbio penetra qualche volta nelle masse, quantunque poi vi regni per breve intervallo di tempo ? Se la fede nella verità è un bisogno perenne delle medesime , come mai può giungere a sedurle lo scetticismo ? Egli è da considerare che le masse risentono la influenza degl' individui che per lo splendore dell'ingegno fioriscono in mezzo a loro; poichè esse han mestieri di una direzione, e l'ingegno è quello che le dirige; or quando l'ingegno degli individui soffre un'aberrazione, e piglia ad impugnare la verità profittando di qualche errore che vi è commisto, e giunge ad oscurarla e confondere per mezzo di sofismi, le moltitu-

dini partecipando di quell'abberrazione pur si confondono, e prive di una forza intellettuale che basti a discernere la verità dall'errore dismettono l'una per odio dell'altro, e cadono in tal guisa nell'ignoranza e nel dubbio; quindi vedete nella storia che le epoche di scetticismo ed irreligione conseguitano sempre alla comparita di ingegni solistici che sorgono per travagliare l'Umanità ed interrompere il suo regolare progresso nell'aringo religioso e civile.

248. Basti finora dello scetticismo. L'altro sistema filosofico ripugnante per essenza alla Morale, è il fatalismo. Questo riducesi alla negazione del libero arbitrio nell'uomo, ed ha pure diverse sorgenti che i filosofi han bene determinato. La sua incompatibilità con la Morale non ammette alcun dubbio; poichè la legge intanto lega l'umana volontà col vincolo morale del dovere in quanto ella è libera nel determinarsi all'azione; dunque negando la libertà del volere all'uomo, gli si rende impossibile la Morale. E per fermo, se l'uman volere è necessariamente determinato a segno di non potere affatto piegarsi ad un'altra determinazione diversa da quella a cui è spinto per intrinseca sua natura, il dovere morale è per lui una chimena; poichè se l'azione che gli prescrive non è quella istessa che il fato gli impone, l'uman volere è nell'assoluta impossibilità di eseguirla; e s'è la stesso, egli pur l'eseguirebbe indipendentemente dal dovere. A che dunque gioverebbe un tal dovere e la legge onde emana?

249. Il fatalismo al pari degli altri sistemi incompatibili con la Morale è pure infesto alla società; perchè questa abbisogna di un governo il quale è come l'anima che informa il suo corpo e l'avviva; or la forza del governo dovendo essere congenere a quella della società ch'è un corpo morale, ha pure un carattere morale e suppone la libertà dell'arbitrio in coloro che piglia a dirigere; dunque è inetta alla sua destinazione e perciò inutile nell'ipotesi del fatalismo.

250. Questo errore è più facile ad insinuarsi nelle nazioni che non sia lo scetticismo; poichè le moltitudini agevolmente avvertono l'imperio irresistibile di alcune forze che le circondano, come sono p. e. tutte le forze della natura materiale. Elle inoltre sono animate da forti desideri cui tendono a soddisfare adoperando l'ingenita energia della quale son dotate; ora per un concorso di circostanze indipendenti dalla loro volontà spesso avviene che rimangono deluse in tali desideri; quindi di leggieri induconsi a credere che una tale necessità presieda al corso della vita e danno nel fatalismo.

251. Abbiamo di questo fatto uno splendido esempio nelle nazioni che professano l'Islamismo; poichè esse credono ad un cieco fato, e si comportano conforme a tal credenza nella più parte delle loro azioni; quindi vivono spensierate e indolenti in mezzo alle ca-

lamità che le invadono non curando affatto di distornarle dal proprio capo, e sono imperturbabili sul campo di battaglia a fronte dei pericoli che le minacciano.

252. L'ordinario effetto che il fatalismo partorisce ne'popoli ove alligna è l'apatia e l'indifferentismo civile e politico. Imperocchè chi è persuaso che la sorte trista o lieta di se stesso non dipende dalle azioni sue proprie non pensa a regolarle per migliorare la condizione in cui si trova; quindi gode i beni e soffre i mali che gli sopravvengono senza ombra di risentimento. L'idea del progresso non risplende al suo intelletto, e la sua volontà non si attiva per ottenerlo; quindi i popoli fatalisti dan tutti lo spettacolo dell'immutabilità sociale.

253. Eglino son nati pel dispotismo; poichè la mano di ferro che questo fa lor sentire è per essi la ministra del fato il quale è truce e inesorabile; quindi si rassegnano alle sventure onde il despota gli opprime, non si sforzano di scuotere il suo giogo importabile, anzi l'adorano come il Dio nefando e distruttore de'Camiti.

254. Questa specie di fatalismo è la più orribile di tutte, e può solo dominare in un popolo naturalmente stupido ed ignorante; ma evvene un'altra forma la quale sebbene ripugna alla Morale, nondimanco non avvilisce del tutto gli animi a cui si apprende, ma piuttosto li sublima a qualche grado di grandezza politica e morale: tal'è il fatalismo degli Stoici. Imperocchè in dottrina di costoro l'uomo è capace di virtù e l'acquista lottando contro l'ira del fato: questa lotta muove dalla coscienza del proprio valore, e quando la si sostiene con la costanza del coraggio, produce un gaudio interiore che si riguarda come il vero ed unico premio della virtù. Quindi un tal sistema ci offre ne'suoi seguaci alcuni eroi, ed è il rifugio delle anime grandi che trovansi fuori il centro della verità; e però non possono ascendere all'altezza del vero eroismo per difetto di condizioni esterne ed obbiettive. Zenone di Cizico e l'imperatore Marcaurelio ne sono i modelli.

255. Ma questa forma del fatalismo è fatta solo per l'individuo, e non può abbarbicarsi alle masse come il fatalismo musulmano; poichè ella nasce da una forza di animo superiore al comune degli uomini; or le masse in qualunque periodo della civiltà son sempre volgo, e il loro carattere morale è sempre di una forza volgare ed ordinaria la quale sotto il peso delle sventure vien meno ed al più può ispirare la rassegnazione. Quindi il fatalismo in qualunque forma non fa prode alla società.

256. Il solo fatalismo cristiano giova alla società e all'individuo; poichè riconosce il dogma della provvidenza divina e quello dell'umana libertà che sono le basi di ogni virtù individuale e sociale. Ma questo sistema non è nella categoria di quelli che noi abbiamo

pigliato a confutare; poichè esso non ripugna alla Morale, ma invece le si accorda con perfetta armonia.

257. Esposta la prima classe di dottrine intorno al principio morale parrebbe che noi dovessimo farne la confutazione per porre la Morale al coperto de' loro errori. Ma siccome esse furon da noi ampiamente discusse in Filosofia ove ponemmo in rilievo il loro scientifico valore, così a scansare la noja d'inutili ripetizioni, non stimiamo opportuno di confutarle nuovamente.

258. La scienza considerata in tutta la sua ampiezza speculativa e pratica serba il carattere essenziale dell'unità insieme e della semplicità; or questo carattere importa che qualunque sua parte si guardi sempre in rapporto con tutte le verità una volta stabilite nel suo dominio, acciocchè ne brilli l'intrinseca armonia; quindi non occorre di discuterle ogni volta che se ne porge l'occasione. Il metodo contrario ripugna all'economia della scienza, la quale esige che il genio nel coltivarla non sciupi all'invano, ma tenga in serbo le sue forze per servirsene al conquisto di nuove verità.

---

## 2. CLASSE DI DOTTRINE MORALI. UTILISMO.

**259. La 2. Classe di dottrine morali può ridursi all'utilismo al sentimentalismo ed al razionalismo subbiettivo — 260. Sorgente di siffatta riduzione. Punto di partenza dell'utilismo — 261. Punto di partenza del sentimentalismo—262. Punto di partenza del razionalismo subbiettivo—263. Esame dell'utilismo: celebri scrittori che l'han difeso presso gli antichi e presso i moderni. Ragione, per cui lo si considera in Hobbes e Bentham specialmente — 264. Dottrina di Hobbes: suo principio filosofico—265. Idea del bene e del dritto, svolta da un tal principio—266. Stato naturale di guerra: bisogno della società — 267. Origine della società — 268. Forma migliore del governo sociale—269. Potere illimitato del sovrano—270. Critica di tal dottrina: ella muove da un falso principio—271. L'uomo non agisce solo in vista del suo benessere, ma ancora per impulso dell' istinto — 272. La ragione gli offrè pure un motivo sufficiente ed efficace di azione — 273. Pruova sperimentale di questa verità — 274. L' idea del benessere data da Hobbes è troppo ristretta e mutilata — 275. Falsa nozione del bene morale stabilita da lui — 276. Assurdità della sua nozione di dritto — 277. Il dovere per lui non può sussistere — 278. L'origine che egli assegna alla società non è legittima — 279. Nè è vero il fine che vi riconosce — 280. Il potere sovrano del suo governo non può essere illimitato — 281. Conclusione sulla dottrina di Hobbes.**

259. La 2.ª categoria di dottrine morali è di quelle che non sono

incompatibili con la Morale, ma l'appoggiano ad un principio falso pel suo carattere esclusivo. Queste son riducibili all'utilismo al sentimentalismo ed al razionalismo subbiettivo.

260. A darne una giusta nozione osserviamo che i filosofi nella ricerca del principio morale sonosi talvolta fermati alla considerazione de'motivi per cui l'uomo si determina all'azione, e confondendo l'oggetto col soggetto hanno in quest'ultimo creduto di vedere la causa prima dell'obbligazione che è il vero principio della Morale. Ora investigando i motivi dell'azione, cioè gl'impulsi subbiettivi per cui l'uomo è spinto ad operare, han trovato che questi impulsi son porti talora dal senso, talora dall'istinto, detto da essi sentimento, e talvolta dalla ragione presa in un aspetto subbiettivo, cioè come pura e semplice facoltà del soggetto operante. Il senso, come principio di azione non ci muove che per mezzo del piacere o del dolore che agendo sentiamo: e poichè ogni oggetto capace di procurarne un piacere o risparmiarne un dolore si dice utile, così ne spinge alla ricerca dell'utile; quindi il sistema morale che riduce al motivo somministrato dal senso il principio dell' azione si denomina utilismo.

261. L'istinto ci spinge ad operare in un modo spontaneo fatale e indeliberato, talchè l'azione avente per causa impellente il suo impulso non fassi in vista delle sue conseguenze utili e dannose, ma solo per sentimento della sua intrinseca moralità; quindi il sistema che pone nell' istinto il principio morale, dicesi sentimentalismo.

262. La ragione infine muove la volontà a determinarsi per mezzo del dovere che ella scorge annesso all'azione, poichè il dichiara anzi l'impone come un'assoluta necessità di operare; quindi il sistema che riconosce il principio morale nel dovere, piglia il nome di razionalismo subbiettivo per distinguersi dall'altro che vede la sorgente del dovere nella ragione obbiettiva. Sicchè l'utilismo il sentimentalismo ed il razionalismo subbiettivo costituiscono la 2. classe di dottrine morali.

263. Esordiamo la loro discussione dall'utilismo che al paragone degli altri due sistemi ha l'infimo valor morale e scientifico. L' utilismo è detto da altri dottrina dell'interesse; poichè l'interesse consiste appunto nell'utile, e l'azione interessata è quella che si compie per il vantaggio che apporta o per il danno che allontana. Esso è di vecchia data negli annali della scienza; poichè lo vediamo professato nella Grecia da Epicuro e da Aristippo all'epoca del movimento morale promosso da Socrate nel campo del sapere; e ne'tempi moderni fu riprodotto da molti scrittori; ma quei che più si distinsero nel suo svolgimento furono Hobbes e Bentham; quindi noi lo discute-

remo nella forma che gli diedero costoro che certo è la migliore; e se riusciremo a mostrarne la falsità sotto la medesima, potremo dire a ragione di averlo invincibilmente confutato.

264. Hobbes nella esposizione dell'utilismo muove da un principio filosofico improntato dal sensismo, il quale si è che l'uomo non è d'altro capace che di sensazione; quindi l'ultimo fine del suo operare è il benessere, e il desiderio di questo n'è il motivo universale.

265. Ciò posto, il carattere morale delle azioni, per cui dichiaransi buone o male in se stesse, è la loro attitudine a procurare un piacere, o rimuovere un dolore; poichè nel godimento del piacere, e nell'assenza del dolore consiste il benessere. L'uomo per agire secondo un tale principio dee conoscere precedentemente quel carattere di sue azioni; senza di che elle sarebbero per lui indifferenti; quindi il bene morale è ciò che si giudica capace di apportarne un piacere o risparmiarne un dolore, e il sommo bene è la conservazione del proprio essere, essendo chiaro che chi non esiste non può nulla godere. Il dritto è ogni mezzo che può condurre a tal bene e che perciò solo è ragionevole e legittimo: esso è proprio di ogni individuo e si estende a tutte le cose del mondo, poichè ognuna di esse può certamente giudicarsi idonea al conseguimento del proprio fine.

266. L'uomo nello stato individuale, detto da Hobbes stato di natura, è in continua guerra con gli altri uomini; poichè avendo ognun di essi quel dritto sopra tutte le cose, nè potendo queste possedersi tutte da tutti atteso la loro finitezza, ne avviene che gli uomini attuando il proprio dritto trovansi in collisione tra loro. Ma questo stato ripugna alla umana natura; poichè minaccia continuamente la loro conservazione e il loro benessere; onde bisogna uscirne ad ogni costo e costituirsi in società, ove essendo una forza superiore a quella di ogni individuo e però irresistibile si può evitare la guerra e vivere in pace.

267. La società comunque nasce sia per un contratto libero di tutti gli individui, sia per l'astuzia o per la forza di un solo individuo più potente, è sempre legittima nella sua origine; poichè è sempre atta ad allontanare lo stato di guerra giusta la sua destinazione.

268. La miglior forma della medesima è quella che la rende più forte, com'è la monarchia assoluta; poichè in questa forma sociale il potere è concentrato tutto quanto in un solo uomo, e però ha la massima forza.

269. Nella società il sovrano non ha alcun limite all'esercizio del suo potere, e i sudditi han sempre il dovere di ubbidirgli, e giammai alcun dritto di opporgli resistenza, qualunque fallo ed abuso

egli commetta; poichè il fatto della resistenza al potere riprodurrebbe lo stato di guerra che è il peggiore de' mali. Sicchè il dispotismo è la vera forma sociale in dottrina di Hobbes.

270. Esaminando tal dottrina al lume della sana ragione non ci vediamo altro pregio che il logico rigore col quale si è dedotta dal suo principio fondamentale; ma in tutto il resto ci par falsissima. La sua falsità dipende da quella del principio onde muove il quale viene smentito da un'imparziale e compiuta osservazione dei fatti psicologici dello spirito umano.

271. E per fermo nel teatro dell' umana coscienza il desiderio del benessere non apparisce come l' unico principio determinante l'azione, ma vi si mostrano ancora due altri ben distinti da esso e tra loro quali sono l'impulso dell'istinto e il dettame della ragione. Il primo di questi è irriducibile al desiderio del piacere conseguente all'azione; poichè, siccome avverte l'istesso Hobbes, tal desiderio presuppone il concetto del piacere, il quale non può acquistarsi che dopo di avere agito; or l'impulso dell'istinto ci fa agire spontaneamente ed indeliberatamente cioè senza conoscere ancora le conseguenze piacevoli o dolorose dell'azione; dunque è indipendente dal desiderio e anteriore al medesimo giusta l'adagio comune = *Ignoti nulla cupido* =.

272. L'istesso è a dire del motivo che ci porge la ragione. Imperocchè la ragione intende un fine assoluto che presiede alle azioni, e quando le prescrive o le divieta col suo dettame, guarda unicamente al rapporto che elle hanno a tal fine, prescindendo dalle loro conseguenze, utili o dannose che siano.

273. Considerate infatti la condotta ordinaria dell'uomo onesto; egli nel deliberare intorno all'azione non si consiglia con l'interesse, sibbene col dovere, e spesso accade che al dovere sagrifichi l'interesse ubbidendo al dettame della ragione, e ripugnando alla impressione del senso ed agli impulsi dell'istinto. Ne abbiamo un bello esempio in persona di Attilio Regolo, il quale nella deliberazione del Senato romano sullo scambio de'prigionieri suoi compatriotti e sulla pace proposta da Cartagine è spinto a consigliare l'uno e l'altra non solo dall' interesse, perchè accettandosi quel doppio partito egli sarebbe rimasto nella cara sua patria; ma ancora dall'istinto, poichè la pietà verso i figli, l'amor della sua sposa, e l'amicizia dei più illustri cittadini lo provocavano fortemente a rimanere in Roma; eppure egli si determina al partito contrario, perchè il vede più ragionevole, e va pensatamente a spirare tra i più squisiti tormenti in Cartagine. L'Umanità ha mai sempre ammirata la sua risoluzione, come un atto di eroismo, ed addita lui come tipo degli eroi del paganesimo. Or ciò non dimostra all'evidenza che a giudi-

zio del genere umano il principio del dovere non è quello del piacere? Dunque Hobbes contraddice a tutta la Umanità elevando il piacere a principio unico ed universale delle umane azioni.

274. Ma egli non ha pure compreso il piacere in tutta la estensione; poichè in generale ogni tendenza e passione dell'uomo quando è soddisfatta, partorisce del piacere; or l'uomo ha due sorta di tendenze e di passioni, alcune individuali, come l'amor proprio la fame la sete, ed altre sociali, come l'amicizia la simpatia la benevolenza e la pietà. La soddisfazione delle seconde è piacevole al pari, anzi più di quella delle prime, e ne appelliamo al testimonio di tutti gli animi ben nati che son giudici competenti delle sincere affezioni del cuore umano. Ora Hobbes ha limitato il piacere al soddisfamento delle sole tendenze e passioni individuali, poichè riduce espressamente tutte le umane tendenze all'amor proprio, cioè al desiderio del proprio benessere; quindi possiamo dire che egli per il suo principio morale abbia stranamente mutilato la umana natura.

275. La falsità del suo principio riflettesi in tutte le conseguenze che ne ha dedotte; il che è assai naturale, poichè il valore scientifico delle conseguenze dipende da quello del loro principio. Di vero, Hobbes dà una falsa nozione del bene morale, del diritto, del dovere, dell'origine e del fine sociale, e del potere sovrano. Imperocchè il bene morale per lui è del tutto subbiettivo, come quello che viene determinato unicamente dal giudizio sul rapporto degli oggetti con le impressioni sensitive dell'uomo; quindi non ha alcun carattere universale assoluto ed obbligatorio.

276. Il diritto che stabilisce in conseguenza di tale idea del bene è assurdo; poichè il dritto è correlativo al dovere, mancando il quale del tutto, non può sussistere; or se a detta di Hobbes, ciascun uomo ha un dritto sopra tutte le cose del mondo, qual uomo avrà il dovere corrispondente a questo dritto?

277. La sua nozione del dovere è pur chimerica; poichè il dovere avrebbe luogo nel solo stato sociale; or dimandiamo ad Hobbes: il dovere sussiste ne'sudditi rispetto al sovrano quando costui esige da coloro ciò che fa al loro interesse, ovvero ciò che vi ripugna? nel 1.° caso confondesi il dovere con l'interesse, il che è impossibile e falso, siccome abbiam dimostro; nel 2.° come può reggere la pretensione Hobbesiana che l'interesse sia l'unico ed universale principio delle azioni?

278. L'origine della società, qualunque siasi di quelle che il misantropo scrittore ne ha assegnato, non può legittimarsi in sua dottrina; poichè da una parte il suo dritto originario ed universale di ogni uomo su tutte le cose è imprescrittibile ed assoluto; quindi è nullo il contratto sociale che gli deroga, anzi il distrugge total-

mente; d'altra parte la semplice e pura forza non è il dritto, avendo questo un carattere morale e non già fisico per sua natura. Non diciamo dell'ipotesi dello stato di guerra che vuol darsi come uno stato naturale e come causa impellente all'istituzione della società; perchè ripugna alla sapienza della natura; questa infatti inclinerebbe gli uomini unicamente alla ricerca del piacere ed alla fuga del dolore, e intanto li costituirebbe da se stessa in uno stato di guerra ch'è di tutti il più infelice. Non è questa una solenne contraddizione?

279. Il fine della società poi non è la rimozione dello stato di guerra, ma la conservazione e lo svolgimento dei dritti di coloro che con la loro riunione la compongono, siccome avremo agio di dimostrare nel Dritto sociale; or Hobbes non riconosce alcun dritto degli associati nello stato di società e li sottopone al sol dovere dell'ubbidienza cieca ed assoluta verso il loro sovrano; dunque non sussiste nel suo sistema il fine sociale.

280. Finalmente la sua nozione del potere sovrano in società è la più falsa che mai; poichè un tal potere ha uno scopo come la società al cui reggimento presiede; dunque non può essere illimitato ed assoluto, essendo chiaro che ogni cosa tendente a un fine è subordinata al medesimo e però ha sempre un carattere relativo e condizionale.

281. Impertanto conchiudiamo che l'utilismo propugnato da Hobbes è falso nel suo principio e nelle sue conseguenze, e come tale non ha nullo valore scientifico nè morale.

---

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO.

**282. Dottrina di Bentham: punto di veduta, sotto il quale egli ha svolto l'utilismo — 283. Ragione, per cui entriamo nella sua disamina — 284. 1. Obbiezione di Bentham contro gli avversari dell' utilismo — 285. 2. Obbiezione — 286. 3. Obbiezione — 287. 4. Obbiezione — 288. 5. Obbiezione — 289. Risposta alla 1. obbiezione — 290. Risposta alla 2. obbiezione — 291. Risposta alla 3. obbiezione — 292. Risposta alla 4. obbiezione — 293. Risposta alla 5. obbiezione — 294. Conclusione sulla polemica di Bentham — 295. Oltre la forma sinora esposta l' utilismo ne ha preso due altre più lusinghiere — 296. La sua forma essenziale e individuale è l'egoismo: Hobbes e Bentham ne sono i più celebri rappresentanti — 297. Sua forma sociale : doppio argomento con cui la si stabilisce nella scienza — 298. Questa seconda forma non differisce sostanzialmente dalla prima — 299. Sua forma morale: ragione in cui si fonda — 300. Questa forma pur riducesi alla prima — 301. Natura del legame tra la virtù e l'interesse: l'utilismo non può fondarvisi. Conclusione intorno all'utilismo.**

282. Dopo Hobbes la dottrina morale dell' interesse ha ricevuto

un ampio svolgimento da un illustre scrittore suo compatriota, qual è Bentham: il merito di costui non consiste nella posizione del principio utilista, nè tampoco nella dimostrazione del medesimo, poichè il principio è apparso nel campo della scienza fin dall'infanzia di lei, ed Hobbes l'avea già stabilito con tutto quel rigore di Logica, ond'era capace; ma è riposto nella applicazione di esso alla legislazione civile e criminale. Parrebbe dunque che noi dovessimo passar oltre senza istituirne alcuna critica, perchè siamo impegnati nella Filosofia del Dritto in generale, e non nella scienza della legislazione in particolare.

283. Ma siccome Bentham si è sforzato di tracciare una difesa indiretta e negativa del principio utilista insegnando a' suoi seguaci il modo di combattere gli altri principi morali e sostenerlo contro di questi; così stimiamo pregio dell'opera di esaminare la sua polemica, onde chiudere all'utilismo ogni adito possibile nel dominio della Morale.

284. L'inglese giureconsulto credendo evidentissimo e però non bisognoso nè capace di dimostrazione il principio dell'interesse invita coloro che cercano di sostituirgliene alcun altro a provare che questo non si possa ridurre a quello come una sua forma speciale.

285. Egli dice che ogni altro principio, qualora vogliasi distinguere dal suo che determina il carattere morale delle azioni dalle loro conseguenze utili o dannose, dee ridursi a quello della simpatia e dell'antipatia, il quale prescinde da tali conseguenze nella quistione della moralità. Or quest'altro principio condurrebbe a suo senno al sistema della tirannia o dell'anarchia intellettuale; poichè chi il segue, o pretende d'imporlo a tutti gli individui come regola delle azioni, o permette loro di seguirne degli altri indifferentemente; quindi nel 1.° caso avrebbe luogo la tirannia nel campo dell'intelletto, e nel 2.° l'anarchia, poichè le opinioni degl'individui variano dall'uno all'altro continuamente.

286. Quest'altro principio, soggiunge Bentham, vuolsi tenere ciecamente o con ragione? se ciecamente, non si può giustificarlo; se con ragione, dovrebbe contenere una regola per ben giudicare del valore morale delle azioni. Or qual'è mai siffatta regola se non l'interesse? e qualora non sia l'interesse, come si può definirla e formolarla in guisa che si possa comprendere ed applicare?

287. Inoltre bisognerebbe determinare precisamente l'altro principio, mostrando i limiti del suo dominio, e quelli dell'interesse: sarebbe mestieri di rilevarne l'autorità e l'efficacia, poichè niun principio si deve riconoscere in Morale che non sia autorevole ed efficace ad un tempo per muovere le umane volontà ad operare.

288. Finalmente la regola delle azioni dovendo essere esterna,

onde la si possa conoscere da tutti coloro a cui s'impone, non può consistere nell'altro principio della simpatia e dell'antipatia ch'è un fenomeno tutto interno, sfornito di carattere obbligatorio. In conformità del medesimo il valor morale delle azioni dovria misurarsi dall'approvazione o riprovazione istintiva che elle destano negli animi; il che non consuona al metodo seguito da' legislatori, che l'Umanità riconoscente ha sempre approvato col suo buon senso.

289. Questi argomenti negativi del Bentam non hanno alcun peso, e noi possiamo di leggieri confutarli. Di vero, oltre il principio dell'interesse, avvene un altro tutto differente il quale non può affatto risolversi in una forma speciale di esso; tal è il principio del bene assoluto. Imperocchè giudicandosi delle azioni secondo questo principio ch'è il nostro non si guarda al rapporto loro col nostro benessere individuale, come si fa nel principio dell'interesse, ma in vece si considera la loro intrinseca natura e la loro relazione col fine della creazione il quale è il bene assoluto ed universale. Secondo un tal principio noi riconosciamo un moral valore nelle azioni che non hanno alcun rapporto col nostro interesse personale, come sono le azioni degli eroi che fiorirono in altri secoli e presso altre nazioni la cui civiltà non si rannoda con la nostra. Quante azioni non fanno gli uomini senza calcolare l'interesse che hanno per essoloro? a quante altre non si determinano contro il proprio interesse! L'Umanità loda sempre ed ammira l'uomo onesto, il quale si regola col principio del bene assoluto, e vilipende l'egoista che ha per norma il solo interesse personale. Dunque vi ha realmente un altro principio morale irriducibile all'interesse.

290. Nè questo principio è dispotico od anarchico, come pretende Bentham; poichè essendo esso assoluto ed universale è unico ed ugualmente obbligatorio per tutti gl'individui; quindi evita il dispotismo e l'anarchia, nascendo l'una dal difetto di un principio universale delle azioni, e l'altro dall'assoggettamento di molti al capriccio e alla violenza di un solo. Il principio dell'interesse è quello che ne spinge a questi vizi; in fatti se si vuole lasciare ogn'individuo in balìa del suo interesse personale, ciascun di essi avrà una norma differente da quella di tutti gli altri, poichè tale interesse varia da individuo a individuo; ed ecco l'anarchia; se poi vuolsi imporre una regola agl'interessi individuali, questa regola non potrà essere che l'interesse di colui che la impone nell'ipotesi dell'utilismo; quindi avviene che l'interesse di un solo si fa prevalere a quello di tutti. E non è questo il dispotismo? Dunque il principio dell'interesse è anarchico e dispotico, non già quello del bene assoluto.

291. Questo principio non è cieco ed oscuro, ma ragionevole e può bene definirsi e formolarsi dalla scienza. Imperocchè il bene assoluto

obbiettivamente considerato convertesi col vero assoluto; dunque è intelligibile per se stesso ed evidente. La regola per giudicare delle azioni secondo un tal principio è il loro rapporto di convenienza o di opposizione al bene assoluto; il qual rapporto non è vago ed indeterminato, ma è definibile e determinabile per la natura delle azioni. Noi lo vedremo in effetti, quando piglieremo a svolgere dal nostro principio i doveri e i dritti speciali dell' uomo nello stato individuale e sociale. La vaghezza e l' indeterminazione ha luogo nel principio dell'interesse; poichè l' interesse degli individui varia per mille circostanze che non sono identiche per tutti ma il più delle volte si contrappongono le une alle altre; quindi è scientificamente impossibile di ricavarne una regola comune e generale di azione.

**292.** Inoltre il bene assoluto essendo universale non riconosce alcun limite negli altri beni che il possa restringere nel suo dominio e nella sua giurisdizione: ogni altro bene, com' è il bene individuale, è una dipendenza del medesimo, e non può sussistere senza di esso; quindi è assurdo il pretendere di assegnare i confini che limitano la sfera del bene assoluto. Questo bene è autorevole ed efficace in sommo grado: autorevole, perchè s' immedesima sostanzialmente con Dio considerato come fine dell' Universo; or l' autorità morale di Dio su tutte le creature intelligenti e libere si può forse mettere in dubbio nella scienza? efficace, perchè il bene assoluto non è solo il fine, ma ancora il principio di tutte le cose; quindi dalla sua azione immanente procede il primo impulso di ogni forza creata e però eziandio dell' arbitrio dell' uomo. Per contro, l'interesse è sfornito di morale autorità, risolvendosi in un gruppo di sensazioni piacevoli, il cui intrinseco valore è tutto fisico e subbiettivo, e però non possono partorire l'obbligazione ch' è un vincolo morale ed obbiettivo. Atteso un tal difetto, l' interesse non ha pure in se l'efficacia sufficiente a determinare la volontà quando ella vuole agire secondo la propria natura e destinazione, cioè per un motivo ragionevole ed obbligatorio; e se ella talvolta il segue qual principio di sue azioni, ciò accade per illusione o per traviamento.

**293.** Infine l'ultimo argomento del Bentham è pur contro di lui; poichè l' interesse consistendo nel piacere sentito o sensibile è un principio del tutto interno all'animo umano; laddove il bene assoluto come obbiettivo è al di fuori e al di sopra del medesimo, e per conseguente può avere in se, come ha in effetti, il valore e l'autorità di una regola delle azioni. I legislatori, quando han bene adempiuto la loro missione a segno di riscuotere l' ammirazione dell' Umanità riconoscente, non han mai trasandato questo principio, sovrattutto nelle leggi penali; poichè per l'applicazione del-

le medesime han sempre richiesto per prima condizione il reato o la colpa oltre il danno del fatto punibile; or il reato o la colpa oltre il danno di un tal fatto non ha senso nell' ipotesi dell'interesse, e s' intende solo quando il fatto si guarda in rapporto col principio morale riposto nel bene assoluto.

294. Sicchè è evidente che il Bentham giuoca a pura perdita nella sua polemica in favore dell' interesse; poichè abbiam veduto che niuno de' suoi argomenti può abbattere l'altro nostro principio, ma invece stanno tutti contro il principio di lui.

295. Noi potremmo qui finirla con l'utilismo dopo averlo confutato nelle mani di Hobbes e di Bentham; ma un tal sistema ha preso due forme più lusinghiere per costituirsi nel dominio della Morale; quindi a compiere la sua discussione è necessario di accompagnarlo ancora in questi altri suoi passi.

296. Nella forma in cui l'hanno rappresentata i due scrittori inglesi, la dottrina dell'interesse dicesi Egoismo, ed un tal titolo le compete a giusta ragione; poichè questo importa che l'interesse e l' utile proprio sia la regola di tutte le azioni; or l'interesse come regola delle proprie azioni è l'interesse proprio. Infatti l'interesse consiste nel piacere, e può risolversi in sensazioni; or ogni individuo non sente che le sensazioni sue proprie, non già quelle degli altri; dunque l'interesse come principio di azione è l' interesse proprio, e la vera forma della sua dottrina è l'Egoismo.

297. Le altre due forme che ella ha preso, sono la forma sociale e la forma morale; la 1. importa che la regola delle umane azioni sia l'interesse della società, e si fonda in due ragioni, l'una delle quali è che l' interesse sociale ridonda in bene degli individui particolari onde consta la società; e l'altra che ogn'individuo ha delle tendenze benevole e sociali che lo spingono a promuovere l' interesse della società, e quando sono da lui soddisfatte lo riempiono di piacere.

298. Ma questa forma dell'interesse ripugna all'essenza del medesimo, come ora abbiam veduto, essendo l' interesse essenzialmente egoistico e individuale. Di più attendendo alle due ragioni in cui la si fonda, vedesi che ella si riduce all'Egoismo; poichè giusta la prima l' interesse sociale è un puro mezzo dell' interesse individuale; questo dunque rimane sempre come il tipo delle azioni e però la norma delle medesime in ogni caso, dovendo sempre i mezzi subordinarsi al fine. Giusta la seconda ragione, se bisogna promuovere l' interesse sociale perchè la soddisfazione delle sociali tendenze è sorgente di piacere individuale, voi vedete che questo piacere si tiene sempre in mira secondo la natura dell'Egoismo; dunque la forma sociale dell' interesse guardata nel suo spirito non differisce dalla sua forma individuale.

299. La sua forma morale infine importa che la virtù sia pure un principio regolatore delle azioni, perchè ella è fonte di piacere purissimo e promotrice del proprio interesse; infatti quanto non è dolce la contemplazione e la pratica della virtù pel cuore umano? qual credito non si acquista un individuo per le sue azioni virtuose? e qual vantaggio non vale a procacciargli tal credito? il partito della virtù è il più favorevole all' interesse degli uomini, siccome ergotizzava il Gran Federico di Prussia contro le politiche dottrine del Segretario Fiorentino; e la virtù è tanto necessaria all'interesse di ognuno che se ella non esistesse, bisognerebbe inventarla al dire di Bentham.

300. Ma queste lodi profuse dagli utilisti alla virtù son menzognere, e tornano piuttosto a disonore di lei; poichè egli commendano la virtù come istrumento dell' interesse, e quindi non riconoscono la sua finale dignità ch' è il vero ed unico titolo del suo valor morale.

301. Intendendo l' interesse dell' uomo nel senso degli utilisti non è vero che la virtù sia il mezzo più efficace di promuoverlo; poichè nel corso di questa vita vediamo che le miserie e gli affanni toccano il più sovente in sorte agli uomini virtuosi. Il legame tra l' interesse e la virtù ha luogo in un'altra vita di là dalla tomba, ove si compie la morale destinazione degli uomini; or gli utilisti nel calcolo dell'interesse non fanno entrare come elemento quest'altra vita; quindi solo a sproposito ponno invocare la virtù per velare agli occhi degl' incauti la deformità naturale del loro principio. Rigettiamolo adunque interamente dal campo della Morale, e passiamo alla disamina degli altri principî escogitati da' filosofi.

## ESAME DEL SENTIMENTALISMO.

**302. L' Umanità ha sempre protestato contro la teorica dell' interesse: una di tali proteste è la teorica morale del sentimento — 303. La discussione di questa teorica è agevole dopo quella dell' utilismo, perchè l' una è il contrapposto dell' altra — 304. Doppia forma del sentimentalismo — 305. Esame della 1. forma — 306. 1. Argomento in sostegno della medesima — 307. 2. Argomento — 308. 3. Argomento — 309. Questi argomenti escludono la ragione dal dominio della morale, assegnandole un ufficio secondario — 310. Argomento che n' esclude pure il senso — 311. Carattere per cui il sentimentalismo prevale all' utilismo nella nostra scienza — 312. Errore intorno alla facoltà che suggerisce il motivo disinteressato dell' azione: questa facoltà non è il sentimento, ma la ragione — 313. Confutazione del 1. argomento —**

**314. L' analogia tra alcuni caratteri delle operazioni istintive e delle razionali non suffraga a' sentimentalisti — 315. L' istesso è a dire dell' effetto conseguente al giudizio morale — 316. Confutazione del 2. argomento — 317. Confutazione del 3. argomento — 318. Ragione contro il sentimentalismo dedotta dall'idea del disinteresse ch'è il suo più bel titolo — 319. 2. Forma di questo sistema: triplice fatto, da cui muove — 320. Definizione della simpatia: questo sentimento ne porge le idee del bene e del male morale; 321. non che quelle del dovere morale, e 322. della legge; quindi è il principio della morale — 323. Critica di tal dottrina: la simpatia non può servire di regola ne' giudizi morali — 324. Sofisma di Smith nel dimostrarlo — 325. La simpatia non può somministrare l' idea del bene morale — 326. Altro sofisma di Smith — 327. La simpatia è incapace di porgere la idea del dovere morale — 328. Conchiusione sul sentimentalismo.**

302. Quando la dottrina dell' interesse ha tentato d' invadere il dominio delle scienze morali, l'Umanità ha sempre protestato contro l' invasione con la voce di qualche ingegno sublime e generoso che avea la missione di rappresentarla degnamente nel teatro del Mondo. Infatti la storia antica ci dimostra che mentre Aristippo ed Epicuro si sforzavano di affascinare il loro secolo con la teorica del piacere, Zenone caposcuola degli stoici levò alto la voce, e promulgò la dottrina del dovere; e la moderna pur ci addita nell'istessa regione ove il principio dell' interesse menavasi in trionfo, sorgere la scuola del sentimento per vendicare l'oltraggiata dignità dell'uman genere, e porre il disinteresse a principio delle azioni.

303. Noi pigliamo a discutere questo principio dopo quello dell' interesse, perchè essendo l'uno all'altro contrapposto come due contrari, l'esame già compiuto dell'uno rende quello dell'altro un po' più agevole.

304. La dottrina del sentimento, nata nella Scozia, ha due forme ben distinte, l'una generale, e l'altra particolare: la 1. rappresentata da Hutcheson pone l' istinto in genere, detto sentimento, come principio universale di operare nell' ordine morale; la 2. svolta da Adamo Smith colloca il principio morale in un istinto particolare qual è quello della simpatia.

305. Cominciamo ad esaminare la prima forma generale; poichè siccome essa contiene in se l'altra forma quasi specie nel genere, così la sua idea può servire di lume per l' intelligenza dell'altra, quando verremo poco stante a svilupparla.

306. Il motivo delle determinazioni morali e il giudizio che lo precede le accompagna e le segue hanno alcune analogie e somiglianze con le operazioni istintive nell'uomo; infatti le operazioni istintive hanno per caratteri la spontaneità la facilità la prontezza, e per effetto una sensazione or piacevole or dolorosa; or questi

caratteri ravvisansi eziandio nelle determinazioni morali e ne' giudizi che le riguardano. Ciò apparisce sovrattutto nelle moltitudini, le quali non deliberano nelle loro azioni, ma agiscono come un sol uomo sia nel giudicare che nell'operare; onde nasce la prontezza la facilità e l' uniforme tenore de' loro giudizi e delle loro operazioni. Queste somiglianze ed analogie indussero a credere che il principio delle azioni fosse l' istinto o il sentimento, la cui dottrina costituisce proprio il sentimentalismo.

307. Ma oltre quest' argomento di analogia, tal dottrina ne ha due altri assai speciosi: il 1. si è che l'idea del bene e del male morale non è assoluta, ma relativa; poichè niuna cosa, niun' azione può dirsi buona o cattiva moralmente se non abbia un rapporto di convenienza o di ripugnanza con la nostra natura, e però non sia atta a procurarle un piacere o un dolore, essendo il piacere e il dolore i soli segni onde rilevasi ciò che a lei conviene o ripugna; or il sentimento è il principio e la sorgente del piacere e del dolore in noi; dunque l' idea del bene e del male morale ci è porta dal sentimento, il quale perciò dee presedere a' giudizi morali.

308. Il 2. importa che il vero principio morale non dee limitarsi a dichiarare la bontà o la malizia morale delle azioni, ma deve ancora determinare la volontà a farle od ometterle secondo che elle sonosi giudicate buone o ree; or l'istinto o il sentimento è quello che in effetti e per se stesso determina la volontà ad operare; dunque il sentimento è il principio morale.

309. Vedete come nel sentimentalismo la ragione è esclusa dalle precipue funzioni morali, che consistono nel riconoscere il carattere morale delle azioni, e nel dare alla volontà il motivo di operarle: la ragione in tal dottrina compie una funzione del tutto secondaria, cioè ricerca i mezzi opportuni di eseguire le determinazioni volontarie dettate dal sentimento.

310. I sentimentalisti non escludono solamente la ragione dal dominio Morale, nel che si contrappongono a' razionalisti; ma ne espellono ancora il senso degli egoisti; poichè questo senso si attiene solo al motivo dell' interesse; or l'uomo agisce eziandio per disinteresse, e così agendo egli comportasi nel modo più nobile e dignitoso, come richiede il suo morale carattere; dunque non può essere l'interesse il principio della Morale.

311. Non vi è dubbio che l'esposta dottrina sia superiore all'utilismo, contro il quale ella surse, poichè ammette un carattere delle azioni richiesto essenzialmente nella Morale, qual è il motivo disinteressato. In fatti il bene, oggetto della Morale, è assoluto, e per tale suo carattere induce l'obbligazione di praticarlo; or l'azione fatta con disinteresse o per disinteresse è quella appunto

che ha per oggetto il bene in se, ossia il bene assoluto; dunque il disinteresse, qual motivo dell'azione, è indispensabile nella Morale.

312. Ma qual facoltà suggerisce all'uomo un tal motivo, il sentimento o la ragione? Qui i sentimentalisti cadono in fallo; poichè se si agisce con disinteresse quando si mira al bene assoluto, egli è evidente che la facoltà rivelatrice del motivo disinteressato è quella che concepisce un tal bene; or l'assoluto sotto qualunque aspetto si voglia considerare, si apprende solo dalla ragione, essendo un oggetto totalmente intelligibile. Il sentimento non può giungere a quest'altezza: esso come istinto è una funzione della facoltà operativa, non già conoscitiva, e però dicesi cieco di sua natura.

313. Gli argomenti con cui si è cercato di elevarlo a potenza morale non sussistono affatto; e per fermo, in quanto al primo ch'è tutto analogico osserviamo che i fenomeni notati da'sentimentalisti ne' giudizi e nelle azioni morali ben si spiegano attendendo all'economia della facoltà conoscitiva dell'uomo. Imperocchè questa facoltà ha due periodi nel suo svolgimento, l'uno spontaneo e l'altro reflesso: il 1. precede naturalmente il 2. e segna la prima epoca intellettuale dell'Umanità. L'umana cognizione in tal periodo è facile pronta ed uniforme, come tutte le operazioni spontanee, ed ha l'aspetto di una cognizione abituale; or essa ha luogo specialmente nelle moltitudini, che poco o nulla riflettono, ed agiscono quasi sempre per ispontaneità; quindi nascono ne' loro giudizi ed operazioni morali quei caratteri che vi han rilevato i filosofi sentimentali.

314. La coincidenza di questi caratteri con quelli delle operazioni istintive non autorizza tai filosofi a scambiare la facoltà morale con l'istinto o sentimento; poichè la vera differenza delle umane facoltà vien determinata da' loro oggetti speciali, e non da' modi subbiettivi in cui agiscono; i quali radicandosi nel medesimo soggetto ch'è semplice ed uno essenzialmente, non fa maraviglia se presentino qualche identità e comunanza di caratteri.

315. L'effetto poi che segue il giudizio e l'azione morale, consistente nella sensazione piacevole o dolorosa, nemmen dimostra che tal giudizio ed azione procedono dal sentimento; poichè quell'effetto ha un'altra causa. Le umane facoltà son tutte composte ad armonia, siccome in Psicologia si è dimostrato; or in virtù di cosiffatta armonia avviene che spiegandosi una di esse nel suo modo naturale le altre pur entrano in azione per coadiuvarla; quindi il giudizio è accompagnato dal sentimento e il sentimento dal volere. Non pertanto nessuna delle due facoltà cooperanti può confondersi

con l'altra, essendo obbiettiva la lor sostanziale differenza; sicchè l'argomento di analogia de' sentimentali cade a vuoto.

316. Nè sono più consistenti gli altri due addotti qui innanzi. Infatti è vero che il bene, oggetto della Morale, ha un rapporto con l'umana natura, e propriamente un rapporto di convenienza, in modo che ciò che le ripugna non può dirsi moralmente buono; ma tal rapporto è effetto e non causa del bene. Il bene, come assoluto, è il principio e il fine supremo di ogni forza creata, e però ancora dell'umana natura ch'è una forza speciale nell'ordine della creazione; or il principio e il fine son naturalmente in armonia con tutti i mezzi che procedono dall'azione del primo e tendono a conseguire il secondo; dunque la natura umana ch'è indirizzata al bene, come a suo fine supremo si trova in rapporto di armonia e di convenienza col medesimo. Questo rapporto al pari di ogni altro è certamente intelligibile; quindi la facoltà che il percepisce non è il sentimento, ristretto sempre nella sfera de' sensibili, quantunque nobile e dignitoso si voglia, ma è l'intelletto e la ragione. Laonde il rapporto del bene con la umana natura nulla prova a favore del sentimentalismo.

317. Egualmente inopportuno è l'altro argomento; poichè il vero motivo che porge il bene alla volontà per determinarla ad operare dev'essere ragionevole, consistendo nell'obbligazione; dunque può rivelarsi dalla sola ragione, non già dal sentimento. O vuol dirsi che il sentimento è destinato a percepire ciò ch'è ragionevole? Questo importerebbe una strana confusione di vocaboli e di idee, indegna di comparire sul teatro della scienza che dee risplendere di una chiarezza e distinzione ideale.

318. Finalmente vogliam produrre contro la dottrina del sentimento una ragione dedotta da quella idea che tanto la sublima nel dominio della Morale, qual'è l'idea del disinteresse. L'uomo agisce per disinteresse quando si determina all'azione astraendo dalle sue conseguenze utili o dannose che siano; se per l'opposto ei si determina in vista di tali conseguenze, dicesi che egli agisce per interesse; dunque l'azione fatta per disinteresse o per interesse suppone la conoscenza delle sue conseguenze utili o dannose per l'agente. Ora il sentimento come quello ch'è cieco di sua natura non vede le conseguenze dell'azione; dunque non è desso che ci determina ad agire per disinteresse.

319. E ciò basti intorno alla 1. forma del sentimentalismo. Pigliandone a discutere la 2. osserviamo da principio i fatti psicologici da cui muove il suo autore nello stabilirla. Smith ha rilevato tre importanti fenomeni nello spirito umano: il 1. è l'ingenita tendenza che abbiamo a partecipare de'sentimenti altrui piacevoli o dolo-

rosi; onde accade che ci disponiamo alla gioia o alla tristezza vedendo degli altri uomini gioienti o contristati. Il 2. è il piacere che proviamo scorgendo negli altri la tendenza a partecipare de'nostri sentimenti; di qui nasce l'entusiasmo che sentiamo in mezzo agli applausi con cui una moltitudine di uditori accoglie le nostre parole. Il 3. infine è lo sforzo che noi facciamo di porci in armonia di sentimento con gli altri uomini che ci sono d'intorno, e la tristezza che c' invade allorchè non riusciamo in tale intento.

320. Questo triplice fenomeno costituisce per Smith il sentimento della simpatia, ed è la base su cui innalza il suo sistema di morale. Infatti a suo avviso la simpatia ci porge da prima il principio per discernere il carattere morale delle azioni sia proprie che altrui; poichè rispetto alle azioni altrui che sono sempre precedute dalle emozioni sensibili, noi proviamo al loro cospetto un senso di simpatia o di avversione; quindi le approviamo o le riproviamo in conseguenza del medesimo, e le dichiariamo buone o male moralmente. Rispetto alle azioni proprie, insegna l'illustre autore che noi possiam bene collocarci nel grado di un imparziale spettatore di esse, e vedere quali impressioni elle desterebbero nel medesimo; quindi si può conoscere se esse meritano di essere approvate o riprovate, e perciò il lor carattere morale.

321. Inoltre il sentimento della simpatia ci dà la nozione del dovere o dell' obbligazione; poichè questa nozione al dire di Smith s' immedesima con quella del bene; infatti il bene è ciò che deve farsi, come il male suo contrario è ciò che non si dee fare; e reciprocamente ciò che dee farsi è il bene, e ciò che non dee farsi è il male; dunque la nozione del dovere o dell'obbligazione deriva dal sentimento della simpatia che ci suggerisce l' idea del bene e del male morale.

322. Questo sentimento infine ci somministra pure la nozione di legge; poichè la legge è una regola che fa distinguere il bene dal male, e ne obbliga a fare il primo ed evitare il secondo; dunque ella è costituita dal principio della simpatia, nel quale abbiam veduto contenersi la norma per distinguere la bontà o la malizia delle azioni e il dovere di farle o di ometterle. Sicchè il sentimento della simpatia sta a capo della Morale, come quello che in se racchiude e ci porge tutte le nozioni fondamentali di questa scienza.

323. Questo sistema è certamente ingegnoso, e dimostra nel suo autore una rara sottigliezza di mente; ma è gravido di tutti i mancamenti che abbiam notato nella dottrina del sentimento, e noi possiamo agevolmente scoprirli con un poco di attenzione. Imprima è falso che il sentimento della simpatia sia un principio sufficiente per ben giudicare del carattere morale delle azioni; poichè

questa sorta di giudizio vuol essere imparziale, il che viene riconosciuto da Smith, quando egli per giudicare delle proprie azioni finge un imparziale spettatore delle medesime; or un giudizio ispirato dalla simpatia è tutt'altro che imparziale, poichè la simpatia fa velo all'intelletto e c'induce ad esagerare o diminuire le qualità buone o ree di coloro che ne sono l'oggetto.

324. Il ragionamento istituito da Smith per ricavare dalla simpatia la regola de'giudizi morali è sofistico; poichè egli dice = la simpatia ci fa partecipare de' sentimenti altrui; or ciò vale approvarli, come approvarli d'altronde val quanto dichiararli buoni =. Ma qui confondesi stranamente un fatto sensitivo con un fatto intellettivo; di vero per la simpatia noi entriamo a parte dell'emozione sensibile altrui, cioè sentiamo in parte ciò che altri sente intorno a noi; dunque l'effetto della simpatia è un fatto sensitivo. L'approvazione poi è un fatto intellettivo, è un giudizio, il quale sebbene accompagni quel fatto, pur n'è distinto; e ciò apparisce specialmente nel caso che il giudizio condanna e riprova l'emozione simpatica, come era il caso di Bruto e Collatino. Dunque il sentimento della simpatia non è la regola de' giudizi morali.

325. Questo sentimento non porge nemmeno l'idea del bene, oggetto della Morale; poichè un tal bene è oggettivo assoluto universale immutabile: per contrario il bene che si sente per l'affetto simpatico è soggettivo risolvendosi in un piacere individuale; è relativo al sesso all'età al temperamento all'educazione a'costumi; è particolare come l'istinto della simpatia che il produce; è infine mutabile; perchè la simpatia come ogni altro affetto del cuore umano soggiace a mutamenti continui nel corso della vita.

326. Smith cade in un altro sofisma quando va a dedurre dal suo principio l'idea del bene; poichè dice = approvare una cosa val quanto dichiararla un bene; dunque la simpatia che ci fa approvare i sentimenti altrui ne dà l'idea del bene=. Ma è da considerare che il bene, come oggettivo, non è l'effetto della nostra approvazione, ma invece n'è causa; infatti noi dobbiamo approvare una cosa s'è buona e riprovarla, se mala. La nostra approvazione vuol essere ragionevole, e la sua ragione è l'intrinseca bontà delle cose; quindi ella suppone l'idea del bene, e non può partorirla da se stessa.

327. Finalmente l'idea del dovere o dell'obbligazione è alienissima dal sentimento della simpatia; poichè l'obbligazione è oggettiva come il bene che la produce, è una forza morale che comanda e non costringe: per contrario l'impulso della simpatia è soggettivo, e come tale non è autorevole per comandare alla volontà; esso la muove ciecamente e senza ragione, e la volontà non si riconosce obbligata a seguirne la direzione, siccome l'istesso Smith

confessa in qualche caso, com'è quello dell' uomo onesto vivente in un secolo corrotto. Dunque il principio della simpatia non contiene l' idea del dovere, e però non può elevarsi a dignità di legge, e porsi a capo della Morale.

328. Sicchè il sentimentalismo, quantunque superiore all' utilismo per la nobiltà del suo carattere, non è il vero sistema morale.

---

## RAZIONALISMO SOGGETTIVO.

**329. L'ultima delle dottrine morali della 2. classe è il razionalismo soggettivo — 330. Questa fu escogitata da Kant e modificata da Fichte — 331. Kant. La legge morale ha per carattere l'assoluto, e si può conoscere per la sola ragione — 332. Legge che presiede alla ragione: essa è il principio della Morale e del Dritto — 333. Questa legge include la libertà interna ed esterna — 334. Si divide in morale e giuridica: formola della legge morale — 335. Formola della legge giuridica — 336. Processo nello sviluppo delle leggi morali e giuridiche — 337. Critica di tal dottrina: unico pregio della medesima — 338. Essa non può daro l' idea della legge assoluta — 339. La legge come assoluta non può avere un' altra causa di se, ma però dee sussistere in un soggetto assoluto: questo soggetto è il reale assoluto, Dio — 340. Le condizioni mondiali servendo all'attuazione della legge debbono essere in armonia con essa; Kant non può spiegare quest' armonia — 341. È questo l' eterno scoglio del razionalismo soggettivo — 342. La legge richiede la libertà dell' azione; ma la dottrina razionale non può ammettere tal libertà — 343. La distinzione di questa libertà in interna ed esterna mal regge la distinzione della legge in morale e giuridica: la legge morale si estende ancora alle azioni esterne — 344. La legge giuridica non può restringersi a queste azioni medesime — 345. Sicchè in dottrina di Kant non sussiste nè l'una nè l'altra specie di legge — 346. Fichte: suo punto di partenza — 347. L'azione *a priori* è fine a se stessa; quindi l'ultimo fine della Morale è l'azione per entusiasmo — 348. La legge morale non abbisogna di un legislatore esterno, qual è Dio per Kant: natura di Dio, della Religione e della Chiesa — 349. Vizio della distinzione di Kant tra la Morale e il Dritto — 350. Nuova distinzione di queste due scienze — 351. Nuova idea della libertà giuridica: principio supremo del Dritto — 352. Dritto comune — 353. Soluzione delle contraddizioni anteriori — 354. Critica di tal dottrina: suo vantaggio su quella di Kant — 355. 1. Mancamento: la legge qui assegnata non può avere il carattere assoluto — 356. 2. Mancamento: l' azione per entusiasmo qui è immorale — 357. 3. Mancamento: la legge riesce atea — 358. 4. Mancamento: la nuova distinzione tra la Morale e il Dritto non è migliore di quella di Kant; anzi sembra inferiore ad essa — 359. Non**

**toglie le antiche contraddizioni, e ne introduce un'altra di più — 360. 5. Mancamento: non può dare l'idea del dritto — 361. 6. Mancamento: dà luogo all'egoismo — 362. 7. Mancamento: ripugna alla comunione del dritto — 363. Conchiusione sul razionalismo soggettivo.**

329. L'ultimo sistema della 2. classe di dottrine morali ricerca nella ragione il principio supremo de'dritti e de' doveri; quindi piglia il nome di razionalismo. Però è da avvertire che la ragione in tal sistema si considera sotto un punto di veduta tutto subbiettivo, cioè isolata da ogni obbiettiva realtà, e ristretta nella sola regione del proprio pensiere; quindi dicesi razionalismo soggettivo.

330. Kant è il primo autore di questa celebre dottrina, la quale fu poi modificata profondamente da Fichte per cansare le contraddizioni ond'era ingombra. Noi nel discuterla la presenteremo sotto ambedue le forme per darne una critica compiuta.

331. Kant riconobbe il carattere essenziale della legge, e la sua natura assoluta e incondizionale; quindi nell'investigarla non consultò nè il senso nè l'istinto, ossia nè l'esperienza esterna nè l'interna, e si volse direttamente alla ragione che ha per forma sua propria l'incondizionale o l'assoluto.

332. Or la ragione nella sua purezza si sviluppa con una legge logica consistente nella necessità ed universalità e per tal legge si distingue da tutto che non appartiene al suo dominio; questa dunque è l'unica e vera legge e il fondamento della Morale e del Dritto. Questa legge non riconosce al di sopra di se alcuna causa, ma è causa di se stessa, è l'essenza dell'istessa ragione: Dio non la pone, ma obbliga solo ad osservarla: Egli stesso soggiace all'imperio di lei, non potendo operare contro la ragione con cui s'immedesima. Ella è indipendente da ogni condizione del mondo esterno ed interno, essendo relative tutte le condizioni mondiali; il mondo esterno e l'interno esistono per lei, e son posti come mezzi per la sua attuazione.

333. Questa legge include la libertà dalla necessità e dalla coazione, cioè la libertà interna ed esterna; poichè essendo assoluta richiede che la volontà la quale dee osservarla non sia generalmente determinata da estranee condizioni, ma unicamente dal suo dettame; dunque la volontà dev'essere libera da tali condizioni; e siccome queste sono di due specie, alcune esterne, come la forza fisica, ed altre interne, come l'appetito, così la volontà dev'essere libera esternamente e internamente.

334. Considerata in rapporto a questa doppia libertà che ella inchiude, la legge si divide in morale e giuridica, la 1. ha per carattere la libertà interna e costituisce la sfera della Morale; la 2. la libertà

esterna che forma la sfera del Dritto. La legge morale è l'istessa legge razionale, e si può formolare così: *opera sempre conforme alla ragione, ovvero conforme ad una massima che divenuta generale non contraddica a se stessa.*

335. La legge giuridica è subordinata alla morale; poichè l'esterna libertà che forma il suo carattere essenziale è data per l'esistenza della legge razionale. Questa medesima libertà non è tanto libertà dell'individuo, quanto il pensiero della libertà eguale per tutti: essa è originariamente limitata in ciascuno individuo, onde possa coesistere in tutti; quindi la legge giuridica fondamentale può ridursi a questa massima: *opera in modo che la tua libertà possa coesistere con quella di tutti gl'individui.*

336. Fermati i loro principi, Kant viene a svolgere le leggi morali e le leggi giuridiche per comporle in sistema: rispetto alle prime, egli si limita a specificare le sole regole senza determinare la loro materia, perchè tali leggi non han materia in sua dottrina, e son puramente formali; rispetto alle seconde, insiste sempre sulla massima fondamentale a cui le ha ridotte, la quale egli chiama = principio della coesistenza=; talchè allora ammette come legittima un'istituzione giuridica e il dritto a cui ella si riferisce, quando l'una e l'altro son richiesti per l'attuazione di quel principio. Noi non dobbiamo entrare in questi particolari, perchè siamo alla discussione del suo sistema in ordine al principio supremo sul quale è fondato.

337. L'unico pregio che ci apparisce nell'esposta dottrina è il carattere assoluto e razionale della legge morale: per tal carattere questa legge si mostra in tutta la sua importanza e dignità nel campo della scienza, ed è sottratta per sempre all'ignobile dominio del senso e dell'istinto: Kant per questa parte merita bene il nome a lui dato di Socrate dell'Alemagna, poichè al pari del savio ateniese ha cercato di rendere alla Morale il grado di fine che a lei compete. Ma oltre un tal pregio non vediamo quale altro titolo egli abbia alla nostra ammirazione; poichè in tutto il resto la sua teorica ribocca di assurdità.

338. Infatti esaminando da prima il suo punto di partenza è evidente che egli non potrà riuscire alla scoperta della legge; poichè questa è fornita di un'assoluta autorità e dalla sua autorità emana il dovere dell'uomo ed ogni dritto di lui; or restringendosi alla sola ragione dell'uomo e prescindendosi da ogni realtà a lui superiore com'è possibile di scoprire una legge reale ed autorevole? La legge non potrà essere che soggettiva; e perchè il soggetto in cui sussiste, cioè l'uomo non è assoluto di sua natura, ma relativo, e però contingente e particolare, ella dovrà dismettere il suo carattere essenziale dell'assolutezza, nè potrà essere com'è realmente necessaria ed universale.

339. La legge, come assoluta non può avere certamente una causa; ma però dee sussistere in un essere reale, se non vuol risolversi in un puro fenomeno, e questo essere reale bisogna che sia assoluto, non potendo un soggetto esser meno stabile di ciò che gl'inerisce; or uno è l'essere reale assoluto, cioè Dio; dunque la legge assoluta è in Dio, non già nell'uomo. Vero è che Dio agisce ancora secondo questa legge, nè può ripugnarle senza contraddizione; ma ciò dipende dacchè tal legge s'immedesima con la ragione divina, e Dio perchè sapientissimo non può non agire secondo sua ragione.

340. Non vi è dubbio che la legge sia indipendente dalle condizioni mondiali, perchè queste son relative, e non che essere la causa e il fine di lei, sono invece un effetto e un mezzo destinato alla sua attuazione. Ma come elle derivano dalla legge? come ponno essere in armonia con la medesima? Kant non può spiegare scientificamente questa derivazione ed armonia; poichè egli pone che la legge agisce necessariamente ed universalmente serbando sempre il suo carattere assoluto; dunque le condizioni mondiali che procedono da lei e servono alla sua effettuazione dovrebbero essere necessarie ed universali, come ogni prodotto razionale. Eppure tali condizioni son particolari e contingenti, ed hanno per carattere la varietà, non l'unità propria della ragione.

341. Il rapporto tra l'unità della legge e la varietà delle condizioni materiali è l'eterno scoglio del razionalismo soggettivo; poichè o egli deduce queste condizioni dalla ragione o le pone fuori di lei: nel 1. caso non può ammettere la varietà e contingenza di esse, poichè tutto ciò che deducesi dalla ragione è uno e necessario; nel 2. non può spiegare la loro armonia con la ragione, essendo quelle fuori del suo dominio.

342. La libertà sia interna che esterna è certo richiesta dalla legge; poichè questa è forza morale che comanda e non costringe, e però suppone l'arbitrio della volontà a cui s'impone; ma nella teorica di Kant tal libertà è insussistente. Imperocchè secondo questa teorica l'azione razionale solamente è l'azione legittima; or l'azione razionale è essenzialmente necessaria e non può affatto esser libera; come dunque può sussistere la libertà dell'azione in rapporto con la legge?

343. La distinzione della libertà in interna ed esterna mal sostiene la differenza tra la Morale e il Dritto, siccome altra volta avvertimmo; poichè la legge morale come assoluta è universale; quindi non può restringersi ad una sola specie di azioni quali sono le interne senza contraddizione; perchè dovria spogliarsi della sua universalità.

344. La legge giuridica poi ristretta alle azioni esteriori è un controsenso; poichè questa dee per Kant servire all'attuazione della legge di ragione; or la legge di ragione essendo assoluta richiede un'assoluta libertà; dunque la libertà esterna per corrispondere al suo fine dev'essere illimitata. Intanto ella ha per Kant una limitazione originaria, la quale dev'essere eguale per tutti gl'individui; onde il principio della coesistenza, fondamento del Dritto. Or qual ripugnanza è mai questa?

345. Sicchè in dottrina di Kant non sussiste nè la legge morale, nè la legge giuridica; non la legge morale, perchè è incompatibile con la libertà; non la legge giuridica, perchè si fonda in una limitazione della libertà contraria al suo fine. Non procediamo più oltre in questa discussione, perchè quanto ne abbiamo detto è bastevole per ritenere la morale nullità del sistema.

346. Dopo Kant, Fichte pigliò a svolgere la dottrina razionale del Dritto, movendo da un diverso principio per evitare le contraddizioni ond'era gravida. Egli mantenne col filosofo di Koenisberg che il carattere morale sussiste nella sola azione *a priori*, cioè indipendente da ogni motivo e condizione esterna e determinata; ma intese diversamente quest'azione, poichè la riferì all'attività dell'io reale, dicendo che l'io deve operare da se, secondo la propria convinzione; mentre Kant rapportolla alla legge logica della necessità ed universalità.

347. Il fine dell'azione a *priori* non è alcun bene estrinseco a lei, come p. e. la beatitudine nella vita futura secondo Kant, ma è l'istessa azione in quanto è libera da ogni motivo sensibile, cioè l'azione per entusiasmo: dessa è l'ultimo fine della Morale.

348. Avendo in se stessa il suo fine, l'azione morale o *a priori* non abbisogna di un giudice e di un esecutore esterno all'agente e di là dalla vita temporale, cioè non abbisogna di un Dio come regolatore del mondo morale: Dio non è che un concetto in cui l'uomo riassume e fissa i rapporti del mondo morale con se stesso e con le sue azioni. La religione consiste nell'agire per propria convinzione e nel credere che agendo in tal guisa si ottiene la beatitudine ossia la libertà da ogni dipendenza; e la Chiesa o la società morale sta nell'eccitarsi reciprocamente all'azione *a priori*.

349. Passando dalla Morale al Dritto Fichte osserva che la distinzione di queste due scienze assegnata da Kant è chimerica; poichè un tal filosofo deriva la legge morale e la legge giuridica da una legge unica, qual'è quella della necessità ed universalità logica; quindi l'una si compenetra realmente con l'altra, e la loro distinzione reale non può mantenersi senza contraddizione.

350. Per assicurare tal distinzione e conservare ad un tempo

l'unità scientifica dice Fichte che bisogna muovere dall'unità vivente dell'essere che ha coscienza di se, cioè dell' Io; poichè l'essere vivente, l'Io attuale può agire in diverse guise, il che è impossibile al concetto e alla legge logica. Infatti l'Io ha una tendenza ad una data attività, ed è una potenza un essere che vuole e fa liberamente; come dotato di una tendenza ad agire produce la legge morale; come potenza ed essere che agisce liberamente genera la legge giuridica ; or l' Io è uno, quantunque distinguasi realmente come tendenza e come essere agente; quindi la legge morale e la legge giuridica son realmente distinte sebbene rimontino ad una medesima sorgente.

351. Alla legge giuridica si rapporta la libertà giuridica: questa non deriva dalla morale come in Kant, ma dall'attività reale dell'Io, ed è fine a se stessa: l'Io si pone immediatamente come libero mediante la sua forza reale, e se osserva se stesso non può trovarsi che libero; talchè la libertà è filosoficamente e non moralmente necessaria. Questa libertà include la coazione verso gli altri, la quale è illimitata al par di essa ed esiste pure immediatamente con l'Io; essa non è il semplice pensiero della libertà, ma la libertà dell'individuo fin dall'origine, e costituisce il dritto dell'ente ragionevole di essere egli solo causa nel mondo sensibile. Finalmente questa illimitata ed originaria libertà dell'individuo congiunta ad un'eguale possibilità di costringere gli altri è il principio supremo del Dritto.

352. Il dritto, quantunque individuale in origine, è pur comune; poichè l'Io per la legge della coscienza oppone a se un non Io, cioè altri esseri pensanti, la cui natura esige che egli attribuisca loro una libertà pari alla sua; ma onde resti in salvo l'una e l'altra libertà, la propria e l'altrui, bisogna che siccome egli limita se stesso a riguardo loro, così essi limitino se medesimi a riguardo di lui; quindi nasce la comunione di dritto.

353. Fichte crede evitare con questa teorica le antiche contraddizioni tra la legge morale e la legge giuridica: p. e. egli spiega come i doveri giuridici ammettono la coazione, quantunque sian voluti pure dalla legge morale che la esclude, dicendo che l'Io il quale comanda in Morale non è quello che costringe nel Dritto; essendo il primo l'Io come tendenza, e il secondo l' Io come potenza. Trasandiamo la soluzione delle altre contraddizioni, perchè è facile a concepirsi in conseguenza del principio.

354. Esaminando questa dottrina non vi scorgiamo altro vantaggio su quella di Kant che di aver tenuto conto dell'attività reale e personale dell'individuo ch'è un elemento integrante del dritto ed era del tutto trascurata dal predecessore di Fichte; ma del rimanente ella è pur ripugnante alla Morale.

355. Infatti la Morale qui si fonda nell'azione *a priori* o per entusiasmo che dicesi fine a se stessa, cioè assoluta; or ciò ripugna assolutamente, poichè l'azione *a priori* secondo Fichte è propria dell'individuo umano il quale è contingente di sua natura; quindi la legge morale fondata in essa non può avere un carattere assoluto ed obbligatorio. Questo difetto accompagna il razionalismo subbiettivo in tutte le sue forme.

356. L'azione per entusiasmo riesce immorale nel sistema di Fichte, poichè il suo entusiasmo non è destato dalla intrinseca bellezza e dignità della legge, nè viene informato da alcuna regola; ma prescinde da ogni regola e precetto morale e da tutti i rapporti della vita umana; quindi l'azione per entusiasmo potrebbe aver luogo eziandio con l'infrazione e il dispregio de'doveri e dritti più sacri. E qual società sussisterebbe in questa ipotesi?

357. Fichte disconosce ingenuamente la personalità di Dio; quindi la sua Morale è evidentemente irreligiosa. Fa maraviglia come essendo egli accusato di ateismo in conseguenza di tal dottrina, difendasi da tale accusa persistendo nell'idea che Dio non è un essere reale esistente al di fuori della propria coscienza, quasichè l'ateismo non consistesse propriamente a negare la realtà dell'essere divino.

358. La nuova distinzione che egli segna tra la Morale e il Dritto non è punto migliore dell'altra assegnata da Kant; poichè uno è l'essere e la sostanza dell'Io, e la sua attività che s'immedesima col suo essere sostanzialmente è pur una e semplicissima, sebbene si consideri ora in atto primo cioè come tendenza, ed ora in atto secondo, cioè come potenza agente; dunque la distinzione fondata in questa pura diversità di riguardi non è sostanziale. Al paragone sembra più soda la distinzione di Kant; poichè fondasi nella differenza dell'interno e dell'esterno che certo sussiste più di quella che intercede tra i modi di operare di un medesimo essere in se medesimo.

359. Per l'esposta distinzione Fichte sforzasi indarno di cansare la contraddizione di Kant; anzi ne commette un'altra non meno grave. Imperocchè la tendenza dell'Io si attua nell'azione, indipendentemente dalla quale è una pura e vuota astrazione mentale; quindi se la legge giuridica ha per sorgente l'azione dell'Io, in essa compiesi la legge morale che emana dalla tendenza; come dunque può esserne indipendente a segno di permettere ciò che quella proibisce, ossia la coazione?

360. Inoltre l'Io di Fichte come tendenza comanda in modo assoluto e pone un'obbligazione; e come potere attuale ed agente poi esclude ogni obbligazione e legge, poichè ha una libertà illimitata, la quale non può essere limitata che da se stessa, senza di che verrebbe distrutta; or esistendo tal libertà nel proprio Io, come in

quello degli altri secondo la teorica, la coazione che include non può avere valor legale; dunque non è forza giuridica come dev'essere ogni dritto. Intanto quella libertà congiunta a questa coazione costituisce per l'autore il dritto fondamentale; quindi vedete com' egli non ottiene la verace idea del dritto.

361. Notate ancora un'altra contraddizione: la libertà dell' Io è illimitata per se stessa, poichè l'Io così la pone; purtuttavolta ella si deve circoscrivere a fronte dell' altrui libertà. Vero è che Fichte soggiunge tal circoscrizione porsi in favore dell'istessa libertà propria; talchè questa vien a limitarsi da se e per se stessa. Ma allora si cade nell'egoismo indegno di un filosofo che appoggia tutta la sua morale sull'azione per entusiasmo: questo egoismo trasparisce chiaramente da quella sua massima: *ama te stesso sopra ogni cosa, ed ama il tuo prossimo per amor di te stesso.*

362. Finalmente questa dottrina distrugge la comunione di dritto ossia il dritto comune; poichè tal dritto importa la comune limitazione della libertà individuale; quindi siffatta limitazione non essendo obbligatoria per nessuno, come potrà sussistere il comun dritto?

363. Conchiudiamo che se il sistema morale e giuridico di Kant riesce ad un dispotismo logico, quello di Fichte conduce ad un'anarchia individuale; quindi il razionalismo subbiettivo è in ogni sua forma un sistema assurdo che in tutte le sue parti risentesi della falsità de' suoi principi.

---

## RAZIONALISMO DI SCHELLING ED HEGEL.

**364. Schelling ed Hegel si sforzano di cansare gli errori del razionalismo soggettivo, movendo da un principio apparentemente oggettivo — 365. Principio di Schelling: volontà oggettiva — 366. Doppio momento di esso — 367. Permanente identità del medesimo durante la sua evoluzione — 368. La Morale e il Dritto sono un risultato di questa evoluzione — 369. Oggetto della Filosofia del Dritto — 370. Critica di Schelling: in sua dottrina non può sussistere la legge morale, perchè manca la personalità del suo autore, cioè di Dio — 371. Vanità della coscienza da lui riconosciuta in Dio — 372. L'ultimo periodo della sua dottrina ripugna a se stesso per la conservazioue dell'elemento fondamentale del primo — 373. Principio di Hegel: è il principio cattivo di Schelling, ma svolto a perfezione — 374. Universalità del medesimo: noi lo consideriamo solo in parte — 375. Volontà oggettiva impersonale: triplice momento della sua evoluzione — 376. Costruzione dell' ordine morale — 377. Triplice rapporto della volontà oggettiva con la volontà soggettiva: dritto e dovere: loro estrinseca effettuazione — 378. Critica di tal dottrina: essa è una fedele riproduzione della sua dottrina**

**filosofica — 379. 1. Mancamento : la volontà oggettiva impersonale è realmente soggettiva — 380. 2. Mancamento : essa non può produrre alcuna determinazione reale — 381. 3. Mancamento: il pensiere astratto non è causa efficiente nè causa formale delle cose reali — 382. Il movimento di questo pensiere è ripugnante ed arbitrario — 383. 4. Mancamento: non vi è elemento personale — 384. 5. Mancamento: il dritto e il dovere distruggonsi a vicenda — 385. 6. Mancamento : l'uomo non è obbligato all'adempimento del dovere — 386. 7. Mancamento: la nozione dello Stato è assurda e ripugna al suo scopo — 387. Conchiusione sulle dottrine morali della scuola alemanna.**

364. La insussistenza della Filosofia del Dritto fondata nella ragione soggettiva fu avvertita nell' istessa scuola germanica da' successori di Kant e di Fichte, quali furono Schelling ed Hegel; quindi sforzaronsi di ricostruirla sopra un principio oggettivo. Egli è mestieri il discutere questo tentativo per vedere se quella scuola sia riuscita a scoprire la verità.

365. Schelling nel Dritto naturale muove dall'istesso punto della Filosofia cioè dall' Assoluto come volontà universale, superiore ad ogni volontà individuale, e veramente oggettiva. Da prima egli considerò sotto un punto di veduta astratto questa volontà; indi col progresso del suo sistema che ha un'aspirazione continua verso un principio attivo e personale come il Dio del Cristianesimo, la riguardò come attiva, fornita di due assolute potenze, l'ideale e il reale, l'uno e il moltiplice, la necessità e la libertà.

366. La prima potenza, il primo momento della volontà assoluta è quello in cui si pone come oggetto; il secondo poi è quello ove si contempla in quest'oggetto, e per siffatta contemplazione ella acquista la coscienza di sè.

367. In ambo i momenti l'assoluta volontà rimane sempre identica ed una, e questa identità è quella dell'oggetto e del soggetto; in quanto ponesi come oggetto, ella diventa molliplice e particolare ; in quanto poi rimane subbietto e distinguesi dall'oggetto ritorna una ed universale; quindi la identità dell'universale e del particolare, dell' uno e del moltiplice.

368. Svolgendosi nelle due potenze l' attività assoluta passa per vari gradi ascendendo sempre dal reale all'ideale, e in questo svolgimento produce tutte le cose determinate , tutte le relazioni particolari , in somma l' universo ; quindi le relazioni morali e giuridiche , cioè i doveri e i dritti e le istituzioni intese alla loro attuazione , come la famiglia lo Stato la Chiesa , sono al pari di ogni altra cosa reale produzioni o manifestazioni dell' assoluto volere.

369. La Filosofia del Dritto dee spiegare la genesi e l'organismo del dritto in tutta la sua estensione e connessione mediante l' in-

tuito dell'Assoluto quando si determina come diritto, e dimostrare la necessità di questa determinazione che necessariamente e primitivamente in se contiene.

370. Dalla esposizione della dottrina di Schelling parrebbe che la Morale fosse appoggiata al suo vero principio, qual è la volontà oggettiva dell' Assoluto; il quale come essere supremo e primo autore di tutti gli esseri, e però ancora dell' uomo, ha certamente una suprema autorità, e quindi il suo volere ha valor di legge. Ma se attendiamo a' caratteri essenziali dell'Assoluto in tal dottrina, vediamo che essa mal può fondamentare la nostra scienza; infatti per Schelling l'universo tutto quanto è una necessaria determinazione dell'Assoluto; dunque non vi ha nè in esso nè nel suo autore la libertà e la personalità che si esigano per la reale esistenza del dritto e del dovere.

371. Vero è che egli ammette una coscienza nell'Assoluto; ma questa non trovasi in Lui fin dal principio, bensì sorge nel secondo momento della sua evoluzione; di più tal coscienza è quella dell'individuo, dell'uomo, la quale non è certo la coscienza stessa dell'Assoluto, poichè l'uomo non sente di essere l'Assoluto; e quando pur si volesse scambiare l' una coscienza con l' altra, verrebbe meno la distinzione personale tra l'uomo e Dio, indispensabile nella Morale.

372. Nell'ultimo periodo della sua vita letteraria Schelling riconobbe la vera personalità dell'Assoluto; ma non rinunziò al principio razionalista del suo primo periodo, improntato da Fichte, mantenendo sempre il metodo di costruzione in Filosofia; or questo metodo suppone che l'Assoluto contenga in se tutto l'organismo delle idee e delle cose che poi viene estrinsecando per l'azione della sua forza infinita; quindi è sempre l'Assoluto de' panteisti a cui ripugna il vero carattere personale, e se vuole attribuirglisi per dargli il dominio della Morale, si cade in contraddizione.

373. Hegel sopravvenendo a Schelling nello svolgimento della Filosofia del Dritto si attenne all'elemento cattivo del suo sistema, cioè al principio razionalista, e lo esplicò a perfezione; ma sotto un punto di veduta oggettivo differente da quello di Kant e di Fichte, almeno in apparenza; quindi è che noi consideriamo la sua dottrina come un contrapposto del razionalismo soggettivo.

374. Essa ha la più ampia estensione possibile, poichè comprende tutto l'universo morale, cioè il Dritto la Morale la Politica la Storia: noi la esporremo nelle prime due parti solamente per non trascendere i limiti dell'attuale quistione sul principio supremo della Morale o del Dritto.

375. Hegel come Schelling parte ancora dalla volontà assoluta ed oggettiva, ma impersonale, in modo che non è nè la volontà

umana nè la divina, ma il puro concetto di una volontà astratta da tutti gl'individui. Questa volontà come il pensiere puro nella filosofia speculativa soggiace alla legge del movimento dialettico, e passa per vari momenti disposti tre a tre. Il 1. suo momento è quello dell'universalità, ove si pone come assoluta possibilità, assoluto potere senza alcuno oggetto o contenuto particolare: il 2. è il momento della separazione, ove presentansi alcuni oggetti determinati, p. e. gli istinti, le inclinazioni, i fini, che invitano la volontà oggettiva ad una determinata deliberazione; il 3. infine è il momento dell'unità, che unifica i due momenti anteriori, ed ove quella volontà scegliendo un oggetto particolare tra gl' infiniti possibili prende una deliberazione determinata, e così diventa volontà individuale e soggettiva.

376. Ma qui non si arresta il movimento dialettico, poichè il concetto della volontà deve attuarsi in un' esistenza durevole ed oggettiva; quindi continua a muoversi per altri tre momenti e procede alla costruzione dell'ordine morale. Ciascun di questi altri momenti corrisponde ad uno di quelli della prima triade; il 1. è il momento del dritto astratto, com'è la proprietà; ove si attua l'assoluta possibilità o potere dell' universalità; quindi il dritto di proprietà per Hegel non ha un oggetto determinato p. e. l'utile e la soddisfazione di qualche bisogno, ma è un puro e vuoto potere; il 2. è il momento della moralità propriamente detta, attuazione del momento di separazione, ove la volontà ritrova innanzi a se un oggetto determinato, p. e. l'utile, la felicità, non come di deliberazione già presa ed attuale, ma come di semplice esigenza e dovere; il 3. è il momento della moralità reale, ove attuandosi il momento dell'unità il volere oggettivo piglia una reale deliberazione, e così il dovere diventa un'esistenza reale ed esterna.

377. L'ordine morale, risultante da questi tre ultimi momenti comprende non solo il processo, onde il concetto del volere si svolge come funzione della deliberazione, ma anche quello in cui si esplica come rapporto della volontà oggettiva o sostanziale e della volontà soggettiva. Questo rapporto è pure una triade composta di tre rapporti: il 1. è l'indifferenza ed unità del volere oggettivo e del soggettivo, il primo de'quali vuole ciò che vuole il secondo: questo rapporto costituisce l'elemento giuridico; il 2. è la divisione e l'opposizione de'due detti voleri tra loro, la quale forma l'elemento morale; questo adunque è l'opposto, la negazione dell' elemento giuridico, cioè del dritto; il 3. infine è la ricongiunzione de'due voleri pria divisi, la quale ha luogo nel momento della moralità reale che tra tutti è il più sublime ed è rappresentato dalla famiglia e dallo stato. Finiamo qui per non uscire de'nostri limiti.

378. Egli non occorre molta riflessione per conoscere gli errori ond'è pinza questa morale dottrina di Hegel; poichè è una fedele riproduzione della sua teorica generale da noi discussa in Filosofia. Infatti qui vedete riapparire la legge dialettica del pensiero, le triadi de' momenti per cui si muove e la somiglianza de' risultati di un tal movimento; potremmo dunque far senza di una critica speciale, relegando tutta la dottrina nel campo delle chimere a cui realmente appartiene. Ma la celebrità dell'autore c'induce a dirne qualcosa in particolare.

379. Primamente vogliam notare l'insussistenza del punto fondamentale del sistema, qual'è la volontà oggettiva sostanziale: questa volontà è un pretto nulla, come il pensiere puro nella dialettica hegeliana; poichè ella non ha nè subbietto nè obbietto nè veruna determinazione; quindi non sappiamo ragione perchè si possa dire sostanziale ed obbiettiva. Il suo autore la ritiene come una pura astrazione; or l'astrazione è l'operazione di un soggetto intelligente, ed insieme col suo termine il quale non si considera com'è in se, ma come sel rappresenta quel soggetto, non sussiste al di fuori del suo intelletto; dunque è una volontà soggettiva, non oggettiva, e però il razionalismo di Hegel in fondo non è diverso dal razionalismo soggettivo di Kant e di Fichte.

380. Questo primo mancamento ne contiene molti altri; infatti essendo la volontà oggettiva una vuota astrazione, non racchiude determinazione di sorta; intanto la sua esplicazione dà poi delle determinazioni reali e concrete; or queste come e donde nascono? la esplicazione non importa l'azione con cui un essere sostanziale mette fuori e manifesta ciò che racchiude già in se stesso, quantunque in una forma oscura è confusa? Se dunque la volontà oggettiva non è un soggetto nè di un soggetto, e non implica in se alcuna cosa, alcun contenuto, qualcosa può attendersi dalla sua esplicazione? Hegel fa qui l'istesso giuoco che nella Logica; poichè separa con l'astrazione mentale le determinazioni che trova negli oggetti del pensiero, le ritiene in sua mente, indi le restituisce loro sottomano l'una dopo l'altra, dicendo che son prodotte dal movimento del pensiero. È questa la sua perpetua illusione.

381. Il movimento del pensiero non è causa efficiente nè causa formale delle cose; non causa efficiente, perchè questa è un'attività reale e però determinata laddove il pensiero per Hegel è indeterminato; nè causa formale, poichè ogni cosa ha la sua determinata forma, e con essa comincia ad esistere; or se le cose non son prodotte dal pensiero, qual ragione vi ha di credere che siano conformi ad esso? Dunque il sistema hegeliano non ha base.

382. La legge poi con la quale svolgesi il pensiero in tal sistema

è ripugnante più che arbitraria; poichè secondo essa il pensiero produrrebbe ogni cosa per mezzo della sua opposta e la realtà di ogni cosa risulterebbe dall'immedesimazione degli opposti; or una cosa non è l'opposto di se stessa nè in se lo contiene per poterlo produrre col suo svolgimento: il contrario di ciò costituisce la vera contraddizione. Di più l'opposto di una cosa in Hegel è determinato ad arbitrio; poichè talora è il contraddittorio della cosa, come il nulla dell'essere; talora il diverso, come il corpo dello spirito; talora infine un simile, come una famiglia rispetto ad un'altra famiglia. Così è pure dell'unità od immedesimazione degli opposti; poichè essa ha luogo ora pensandosi due cose opposte in una terza, come l'essere e il nulla nel divenire; ora riunendosi in essa e conservandosi entrambe, come il potere legislativo e il governativo nel potere regio; ed ora distruggendosi l'una dopo l'altra successivamente, come i diversi stati nella storia del mondo. Sicchè il carattere vago ed arbitrario del concetto fondamentale della teorica si conserva in tutta la sua esplicazione.

383. Questi errori speculativi riflettonsi nella Filosofia del Dritto, com'era naturale, essendo questa una dipendenza della sua Filosofia teoretica. Infatti quì manca l'elemento personale indispensabile al dritto sia divino che umano; poichè il volere sostanziale ed oggettivo, che per Hegel è l'autore del mondo morale, cioè Dio, non ha originariamente la coscienza di se, non vuole nè elegge nulla prima della sua esplicazione al di fuori; dunque è sfornito di personalità, consistendo questa nell'aver coscienza e libertà di elezione. La personalità sorgerebbe in lui nel 2. momento esplicativo, quando si pone come uomo individuale; dunque la personalità apparterrebbe all'uomo propriamente. Nè questa è una vera personalità; poichè l'uomo nella sua azione non è libero, la sua azione non è elezione di un possibile particolare tra molti; ma è un semplice strumento della legge dialettica che si svolge necessariamente.

384. Da ciò vedete come non può sussistere nè il dovere nè il dritto nella morale di Hegel; poichè non vi ha un soggetto il quale ne sia capace per la sua intrinseca natura. Anzi stando alla genesi hegeliana di questi concetti morali, essi sono in contraddizione tra loro e si distruggono l'uno per l'altro; poichè il dritto nasce dall'accordo della volontà soggettiva od umana con la volontà oggettiva o divina, e il dovere dal disaccordo di esse; dunque il dovere sorge dalla distruzione del dritto. Or che sorta di dovere è mai questo? non vi pare che qui si arrivi al colmo della stravaganza?

385. Non vi diciamo dell'altra ripugnanza intorno all'effettuazione del dovere, la quale è palpabile; poichè la volontà che nel primo momento della deliberazione ha il potere di scegliere tra gl'in-

finiti possibili è quell'istessa che nel terzo momento ne sceglie uno e compie la deliberazione; ma per Hegel il potere universale che dee deliberare è la volontà individuale, e quello che delibera in effetti è la volontà sostanziale ed oggettiva; dunque il dovere inerisce ad un soggetto e si deve compire e si compie da un altro. Sicchè l'uomo non è obbligato all'adempimento del dovere: quest'obbligo corre solo per Dio, volontà sostanziale. Non vi sembra che questa morale sia molto comoda?

386. La compiuta effettuazione del dovere come del dritto per Hegel ha luogo nel concetto puro e semplice dello Stato, indipendentemente dalla sua perfezione od imperfezione, perchè un tal concetto riunisce in se quelli del volere del dovere e del potere, come esige l'unità dialettica ch'è la pura e sola verità in Logica e in Morale; dunque non importa il modo in cui proceda la costituzione e la amministrazione dello Stato realmente, poichè la giustizia dell'una e dell'altra risulta dal puro concetto statuale in astratto. Quindi il più imperfetto degli Stati è miglior del più santo degl'individui. Non sappiamo quanto gradita sia questa politica a chi è tenero de'suoi dritti, e ne attende la guarentigia dallo Stato.

387. Non proseguiamo lo svolgimento degli altri assurdi contenuti in questo sistema per non offendere di troppo il sentimento morale che riceve una ferita in ogni passo del medesimo; e conchiudiamo che la scuola alemanna dà un falso concetto della Filosofia del Dritto.

---

## DOTTRINA DELLA 3. CLASSE. PRINCIPIO DELL'AUTORITA'.

388. Scopo comune della 3. categoria di dottrine morali — 389. Suddivisione di esse in due branche — 390. Dottrina di Leibniz sulla essenza della legge morale — 391. Crusius impugna questa dottrina la quale gli sembra ripugnante alla libertà di Dio — 392. Quindi pone in sua vece il principio dell'autorità divina — 393. Questo principio è vero, ma non supremo — 394. Non è sufficiente per determinare i dritti e i doveri speciali — 395. È incompatibile col valore assoluto della legge e del dovere morale — 396. Sofisma contenuto nella dottrina di Crusius — 397. In Dio non vi è la libertà d'indifferenza rispetto al bene ed al male morale — 398. Falso concetto di Crusius intorno alla libertà divina — 399. Obbiezione — 400. Risposta — 401. La dottrina di Leibniz non induce il fatalismo in Dio — 402. Principio dell'autorità del genere umano — 403. Doppia pruova del medesimo — 404. Confutazione della 1. pruova — 405. Confutazione della 2. — 406. Conferma della confutazione — 407. Principio dell'autorità di un legislatore umano: esso è figlio dello spirito di adulazione — 408. Confutazione del medesimo — 409. Conclusione sul principio dell'autorità.

388. Le dottrine morali della 2. categoria esposte sinora conten-

gono il comune difetto di muovere da un principio subbiettivo, il quale atteso questo suo carattere è sfornito di verace autorità, e però è impotente a sostenere l'edificio del mondo morale. Ad evitare un tal difetto furono escogitate le dottrine della 3. categoria cui ci resta a discutere.

389. Queste fondansi tutte in un principio obbiettivo e superiore all'uomo, e si accostano più delle altre alla verità: noi le dividiamo in due altre classi, poichè alcune pongono quel principio nell'autorità, ed altre nella ragione obbiettiva o divina. Cominciamo dalle prime che ci pajono di valore scientifico inferiori alle seconde.

390. Crusius è il più celebre rappresentante del principio dell'autorità nella Morale: egli surse in opposizione a Leibniz, il quale seguendo le orme di Platone vide il bene assoluto nell'eterna ragione di Dio, ed indi attinse la idea della legge morale. Questa legge sussistente nella divina ragione fu da lui riconosciuta come superiore all'istessa volontà di Dio; poichè Dio è sapientissimo e non può a meno di volere ciò che è richiesto dalla sua ragione e dall'ordine delle cose che ne procede; quindi il bene non è bene perchè Dio lo vuole, ma invece Dio lo vuole perchè è bene.

391. Questa sublime dottrina parve a Crusius ripugnante alla libertà del divino volere e indurre in Dio un fatalismo, assoggettandolo ad una legge superiore a Lui e però da Lui indipendente; quindi in sostegno dell'assoluto dominio di Dio professò un principio del tutto opposto nella Morale, qual è quello della libertà d'indifferenza. Egli riconobbe che Dio atteso la sua infinita sapienza vuol sempre e non può a meno di volere ciò ch'esige l'ordine delle cose; ma soggiunse che un tale ordine è l'effetto del libero volere di Dio, poichè Questi ha creato liberamente le cose dando loro quella natura e proprietà che gli piacque; or l'ordine delle cose risulta dalla natura e dalle proprietà delle medesime; quindi il bene come cosa conforme all'ordine dipende dalla libera volontà divina al pari della legge morale che il prescrive.

392. Cosicchè in dottrina di Crusius ogni cosa è moralmente indifferente innanzi alla volontà di Dio, e Dio non è obbligato a volerne alcuna in preferenza delle altre, quasi che avesse in se medesima una bontà naturale ed intrinseca; ma una cosa è buona solo perchè è voluta da Dio, e diverrebbe mala se Dio volesse altrimenti; quindi la volontà di Dio, la quale ben dicesi autorità a cagione della superiorità assoluta di Lui, sarebbe il principio supremo della Morale.

393. Non vi è dubbio che l'esposto principio sia vero in quanto che ogni cosa conforme al volere divino è moralmente buona, com'è moralmente mala ogni altra cosa contraria al medesimo; ma

non è supremo. Infatti Dio al dire del gran Vescovo d'Ippona vuole e fa tutto che vuole con somma ragione; dunque vi è pure una ragione per la quale Dio vuole alcune cose e non altre, e la scienza del Dritto che versa nelle supreme ragioni dei dritti e de'doveri, può ben ricercarla.

394. Crusius fermandosi alla volontà divina non può assegnare nella Morale la regola per distinguere il bene dal male nè determinare i dritti e i doveri speciali; poichè nell'ipotesi di lui bisognerebbe conoscere ciò che Dio vuole e ciò che non vuole rispetto alle libere azioni dell'uomo; or come ciò avverrebbe? non per rivelazione sovrannaturale, poichè siamo nel Dritto razionale, non già nel Dritto positivo; non pel lume della ragione, poichè questa facoltà argomenta il volere di Dio rispetto alle umane azioni dall'intrinseca loro bontà o malizia morale; quindi tornerebbe impossibile l'uffizio di lei, quando tal malizia e bontà intrinseca mancasse alle azioni. Sicchè la Morale speculativa, la Filosofia del Dritto non sussisterebbe per manco di mezzi onde raggiungere il suo scopo.

395. Inoltre il principio di Crusius toglie alla legge morale il suo assoluto valore; poichè questa dipenderebbe dal solo volere di Dio, il quale a suo avviso potrebbe volere o non volere le cose indifferentemente senza essere determinato dalla loro natura ch'è di per se contingente; dunque il tenore delle leggi morali non saria più immutabile, siccome apparisce alla retta ragione, al senso comune, ed è dichiarato espressamente dalla Bibbia.

396. Crusius dà in un sofisma nel suo ragionamento; poichè intende per ordine delle cose quello che sussiste nella natura creata che certo è contingente e posto liberamente da Dio nell' atto della Creazione. Ma quest'ordine ch'è fisico ed esterno a Dio ne presuppone un altro superiore qual è l'ordine metafisico contenuto nella eterna ragione di Lui; poichè ogni cosa creata è un' espressione di un'idea divina che le serve come tipo ed esemplare; or Dio creando le cose agisce certamente secondo un ordine il quale presedendo alla creazione non può dirsi senza contraddizione che sia logicamente ed ontologicamente posteriore alle medesime; dunque è l'ordine della ragione divina, eterno ed immutabile al pari di questa. Essendo un tale ordine il tipo delle cose create e delle azioni, queste hanno un naturale rapporto con esso, e vi si debbono conformare a ragione; quindi la loro bontà o malizia morale consistendo nel rapporto di convenienza o di ripugnanza con l'ordine è essenziale alle medesime ed assolutamente immutabile.

397. Dio atteso la sua libertà e l'infinita sua potenza avria potuto e potrebbe creare altri mondi dando agli esseri loro altra natura da quella del mondo attuale; ma creando questo con la sua deter-

minata natura dovea assolutamente conformarsi al rapporto ideale di essa con l'eterno ordine di sua mente; dunque sta fermo che la bontà o la malizia morale delle cose è intrinseca ed immutabile, e la volontà divina rispetto ad esse non è libera della libertà d'indifferenza.

398. Crusius ha un falso concetto della libertà; poichè egli crede che questa non può sussistere in Dio, quando la sua volontà sia soggetta ad una legge com'è in dottrina di Leibniz; dunque per lui libertà e legge ripugnano tra loro. In questo concetto la libertà si scambia con la licenza, la quale è incompatibile con la legge. La legge è in armonia con la libertà, e tanto è lungi che la escluda che anzi la suppone; poichè la legge è forza morale, è l'imperio della ragione, la quale comanda e non costringe, prescrive o proibisce un'azione appunto perchè si è libero di farla o non farla. L'essere ragionevole è soggetto alla legge, perchè è libero; non già è libero, perchè è soggetto alla legge.

399. Nè si opponga che la soggezione alla legge implica sudditanza, e però che l'addotto ragionamento ha luogo solo rispetto all'uomo ch'è in naturale rapporto di sudditanza verso Dio; ma Dio, essendo Signore assoluto dell'universo, non soggiace a veruna legge.

400. Questa obbiezione proverebbe, qualora Dio si assoggettasse alla legge di un altro essere a Lui superiore; ma nella dottrina di Leibniz ch'è pur la nostra in questa parte, la cosa va altrimenti. Imperocchè la legge che presiede alla volontà di Dio non emana da un altro essere a Lui superiore, ma sì dalla propria sua ragione; ond'è intrinseca e non estrinseca. Dio come sapientissimo agisce secondo ragione, e la ragione come norma dell'azione può ben dirsi legge quando l'agente è libero; se dunque Dio è ragionevole e libero, è ammissibile una legge nelle sue azioni.

401. L'impossibilità di agire contro la legge morale in Dio non v'induce il fatalismo come pretende Crusius; poichè sussistendo questa legge nell'istessa ragione divina è tanto impossibile ch'Egli possa agire contro la medesima quanto è impossibile che possa agire contro la propria ragione, cioè contraddirsi. Or chi direbbe che il fatalismo consista nell'impossibilità della contraddizione? L'errore del fatalismo ha luogo quando si ammetta una potenza cieca e irresistibile signoreggiare nell'universo; or la legge morale comune a Dio ed agli uomini, quantunque immutabile, non è cieca, poichè s'immedesima con la somma ed assoluta ragione; dunque la dottrina di Leibniz sull'universalità ed immutabilità della legge morale è verissima, ed il principio dell'autorità escogitato per soppiantarla non può reggersi nella scienza, quando si voglia intenderlo alla maniera di Crusius, cioè come principio della volontà divina indipendente da ogni legge.

402. Molto meno si può abbracciarlo, se intendasi nel senso degli altri che ripongono l'autorità nel volere del genere umano, o di un umano legislatore, p. e. di un principe.

403. Infatti per qual ragione il volere del genere umano sarebbe obbligatorio a segno di costituire il vero principio della legislazione morale? Quei che mantengono siffatta opinione or dicono che il genere umano è testimone e custode della rivelazione fatta e rinnovata sovrannaturalmente da Dio; ed or che la ragione umana in generale s'immedesima con la ragione assoluta e divina; quindi il volere del genere umano, e la ragione umana in generale, hanno l'autorità sufficiente per generare l'obbligazione morale.

404. Ma nè l'una nè l'altra di queste prove sussiste; poichè la 1. riporta l'autorità del genere umano a quella di Dio ch'è l'autore della rivelazione; dunque siccome questa non è il vero principio della Morale, così non l'è tampoco pur quella. Oltre di che nel Dritto razionale si ha mestieri di un principio anco razionale, non già positivo, com'è quello della rivelazione sovrannaturale e della tradizione che l'attesta e custodisce.

405. La 2: pruova trascende il principio dell'autorità, e ci trasporta in un altro tutto diverso qual è quello della ragione obbiettiva; laonde potremmo trasandarla, perchè è fuor di proposito. Ma per rilevarne il valore scientifico indipendentemente dalla sua opportunità, osserviamo che l'identità tra la ragione umana in generale e la ragione divina non è riconosciuta dalla scienza, se pur questa non si voglia ridurre al panteismo puro, ove ponendosi l'uomo e Dio come un solo e medesimo essere, la ragione dell'uno s'immedesima con quella dell'altro.

406. Da questo assurdo sistema in fuori non vi ha vera identità tra la ragione umana e la divina, ma solo accordo ed armonia; poichè la ragione umana è creata dalla ragione divina, e come tale è ordinata alla medesima del pari che l'effetto alla sua causa, il mezzo al suo fine, e l'immagine al suo esemplare. Considerata in questo rapporto l'umana ragione non è fornita d'intrinseca autorità, ma la sua autorità è esterna e partecipata dalla ragione divina; quindi non può servire di primo principio dell'obbligazione morale. Questa obbligazione per avere un real valore deve emanare da un'autorità superiore all'uomo, e se fondasi comunque nell'uomo stesso, riesce nulla come nel razionalismo soggettivo.

407. Finalmente rispetto a coloro che pongono il principio della legge morale nell'autorità di un legislatore umano, diciamo che tal dottrina è figlia dell'impudente spirito di adulazione; infatti ella nacque sotto l'imperio romano al tempo che faceasi l'apoteosi de'principi innalzando loro templi ed altari in vita e dopo la mor-

te; quindi l'abbandoniamo volentieri alla vile generazione degli adulatori.

408. La legge morale è universale ed imperia a tutti gl'individui del genere umano, qualunque sia il loro grado e condizione sociale; il potere legislativo de' principi non è primitivo nè supremo o assoluto, ma è una derivazione di quello di Dio; quindi il loro volere non ha per se stesso il valore di legge, come accennava il principio di alcuni giureconsulti romani = *Quidquid Principi placuit, legis habet vigorem* =; ma lo impronta o partecipa dall'assoluta giustizia di Dio, quando si uniforma agli eterni dettami di lei.

409. Concludiamo dunque che il principio dell'autorità inteso alla maniera comune non può stare a capo della Filosofia del Dritto.

---

## PRINCIPIO DELLA RAGIONE OBBIETTIVA. PLATONE E PRICE.

410. Principio della ragione obbiettiva — 411. Dividesi in positivo e negativo — 412. Principio morale di Platone: 1. formola del medesimo — 413. 2. Formola — 414. Conseguenza di un tal principio — 415. Critica di un tal principio: sua attinenza col Cristianesimo — 416. Platone manca del principio di creazione — 417. Questo solo può spiegare la origine del dritto e del dovere morale — 418. Le idee platoniche possono stare a capo della Logica, non della Morale — 419. Risposta ad un' obbiezione: il principio di Platone è negativo — 420. Platone frantendo la destinazione del mondo sensibile: sorgente di questo errore — 421. La vita mondiale è per l' uomo un aringo dischiuso all' acquisto della virtù — 422. Analogia tra la sapienza platonica e la virtù de' falsi mistici — 423. Il Cristianesimo ha dato la idea del vero rapporto tra la vita terrena e la vita celeste dell'uomo — 424. Filosofi moderni che riproducono il principio di Platone: dottrina di Price — 425. La idea del bene e del male morale è obbiettiva e razionale — 426. È inseparabile dall'idea di obbligazione — 427. Questa idea al pari della prima è intuitiva e semplicissima; quindi non è capace di definizione — 428. Critica di Price: trasandiamo quella parte di sua dottrina che coincide ne' suoi pregi e difetti con quella di Platone — 429. Price confondo il bene morale col bene assoluto — 430. Confutazione di questo errore — 431. Dichiara la idea del bene morale semplice e indivisibile: 1. ragione contro siffatta ipotesi — 432. 2. Ragione — 433. 3. Ragione — 434. Conclusione sulla dottrina di Price.

410. Il principio della ragione obbiettiva o divina è il più sublime a cui siasi elevato il genio dell' uomo nella Morale: questo ha in se tutti i caratteri della legge suprema, da cui scaturisce l'ob-

bligazione o il dovere, poichè la ragione divina è assoluta immutabile ed universale, intelligibile intelligente e concreta, e nel più stretto rapporto con l'intelligenza e l'arbitrio dell'uomo, essendo il vero tipo della sua conoscenza e la vera norma delle sue operazioni; quindi finiamo la discussione delle dottrine morali con l'esame di quelle che si attengono a questo principio.

**411.** Elle pur hanno una gradazione che ci permette di serbare un certo ordine nell'esaminarle; poichè alcune ponendo in esso la sorgente dell'obbligazione han trascurato di assegnare la causa o il titolo della medesima, non dicendo perchè un tal principio sia obbligatorio; altre poi contengono ancora questo titolo, sebbene non l'abbiano tutte colto appuntino. Noi seguendo l'orme dell'illustre Rosmini diciam positivo il principio di queste ultime, e quello delle prime negativo, dal quale esordiamo.

**412.** Platone parlando in persona di Socrate riconosce nelle idee la ragione obbiettiva e divina, trovando nelle une tutti i caratteri costitutivi dell'altra, e riduce tutte le idee a quella del bene; talchè Dio ch'è il luogo delle idee o sia il sole del mondo intelligibile, a suo avviso si converte col bene; dunque le idee sono il principio dell'ordine morale ch'è l'ordine del bene, e l'uomo soggetto a quest' ordine ch'è universale, è primitivamente obbligato di aderire alle idee.

**413.** Questa adesione ha luogo nella contemplazione, per cui l'umana ragione isolandosi dalle cose sensibili che l'avvolgono a guisa di ombra e d'illusioni si raccosta al suo principio ed ivi attigne il nutrimento della vita e la beatitudine ond'è capace. Per siffatta contemplazione la quale costituisce la sapienza, l'uomo partecipa delle divine perfezioni, ed assomigliasi a Dio; quindi l'umana virtù può ridursi all'acquisto della sapienza, ed all'assomigliamento a Dio.

**414.** Questa virtù non può acquistarsi dall'uomo nella vita presente; poichè il mondo sensibile lo distoglie dalla contemplazione trascinandolo verso i beni caduchi; ma è ottenibile solo nella vita futura, ove non agisce su di lui che il solo lume delle idee puro e sereno; quindi la morte del corpo è una condizione all'acquisto della virtù, e il savio non che temerla, gode all'avvicinarsi di quella, sicuro di ricongiungersi per lei al fonte della beatitudiue.

**415.** Questa dottrina pare ispirata dal genio del Cristianesimo, al quale secondo i Padri della Chiesa Platone accostossi più di tutti i filosofi pagani; ed i Moralisti cattolici speculando al lume dell'idea evangelica non han fatto che riprodurla purgandola dalle macchie ond'era infetta per la superstizione del gentilesimo. Noi ci sforzeremo di porle in rilievo risalendo al vizio capitale del platonismo.

416. L'ordine morale sorgendo dal rapporto per cui il mondo sensibile e il mondo intelligibile si collegano insieme, rannodasi al principio di creazione, poichè mediante l'atto creativo divino il mondo sensibile procede dall'intelligibile e si sottordina a lui come effetto alla sua causa e mezzo al suo fine; ora un tal principio importato dalla Rivelazione nella scienza mancava a Platone filosofo gentile; quindi scaturirono tutti i suoi errori.

417. Infatti il dovere nell'uomo suppone il dritto in Dio, e non può riconoscersi nella scienza morale, se questo dritto non è scientificamente stabilito; or questo dritto compete a Dio in quanto è creatore, perchè come Creatore Egli è essenzialmente superiore ed ha la ragionevole potestà del comando; dunque senza il principio di creazione non può trovarsi la sorgente del dovere e del dritto per fondar la Morale.

418. Egli è vero che le idee sono assolute e s'immedesimano con la ragione divina; ma questo carattere è puramente logico, quando non apparisce il rapporto della ragione divina con la volontà umana ch'è il solo soggetto capace di obbligazione, perchè libero. Le idee propriamente appartengono al dominio dell'intelligenza, e per la loro necessità considerata astrattamente dal volere divino, non che partorire l'obbligazione, piuttosto la escludono, perchè la loro evidenza costringe l'adesione dell'intelletto con forza irresistibile, e non gli lascia alcun'ombra di libertà: l'intelletto non può negare la evidenza delle idee senza commettere una contraddizione la quale è per lui assolutamente impossibile. Quindi le idee platoniche son principio della cognizione, non già dell'obbligazione, e però stanno a capo della Logica, non della Morale.

419. Non giova dire in difesa di Platone che in Dio il conoscere s'identifica col volere, e che perciò le idee sostanzialmente identiche a Dio sono il principio della cognizione e dell'azione dell'uomo. Imperocchè l'azione divina delle idee per Platone non è causa prima del mondo inferiore: ella interviene solo per ordinarlo; quindi l'uomo non procede essenzialmente da Dio, Dio non ha dritto essenziale su di lui, e però manca la radice dell'obbligazione. Per tal motivo il principio morale di Platone è negativo.

420. Esso ha un altro mancamento: Platone frantende la destinazione del mondo sensibile, considerandolo unicamente come ostacolo al compimento dell'ordine morale. Ciò era inevitabile nella sua dottrina; poichè il primo principio del mondo sensibile per lui è la materia eterna indipendente da Dio, com'essere da se; dunque unificandosi il primo principio con l'ultimo fine, il mondo intelligibile non potea essere il fine del mondo sensibile. Questo doveva avere un fine a se come il principio; e poichè un tal principio

era opposto di natura alle idee, perchè cieco, non potea che ostare alla effettuazione estrinseca delle idee; onde la virtù non era conseguibile in mezzo ad esso.

421. Ma ciò è falso, poichè il mondo sensibile è l'effetto dell'azione creatrice di Dio, ed è destinato a servire qual mezzo all'acquisto della virtù; quindi per l'uomo è un aringo ove bisogna che il suo arbitrio spieghi la sua libera attività secondo la direzione delle idee che brillano all'intelletto. La vita presente è il solo stato in cui l'uomo può acquistar la virtù; l'altra vita è uno stato di premio o di pena, corrispondente al merito acquistato quaggiù.

422. La sapienza di Platone coincide con la virtù de'falsi mistici, rampollo del dualismo persiano, ove il mondo sensibile rappresenta il male; e però l'uomo non può riceverne che ostacoli al compimento del bene. Il suicidio sarebbe in tal sistema il mezzo della virtù più spedito.

423. Il Cristianesimo compiendo la Morale col ritirarla a'suoi principi ha riprodotto l'armonia tra le due vite dell'uomo: esso ha insegnato che la vita terrena è l'inizio e l'apparecchio alla vita celeste, ed ha compendiato tutta la serie de'doveri morali nella carità intendendo per questa quell'amore operoso che informa ogni azione dell'uomo ed il muove ad operare il bene sott'ogni aspetto ed in tutt'i rapporti con Dio con se stesso, e col Prossimo segnatamente.

424. Il principio platonico nella Morale fu abbracciato da' più illustri filosofi moderni, in alcuni de'quali si risente dell'istesso vizio fondamentale cioè del carattere negativo: tali furono Price Wollaston e Cousin. Price ebbe a scopo d'impugnare il sentimentalismo di Hutcheson in cui il bene divenia relativo e però incapace di obbligare la volontà umana, e vedendo che tale errore dipendeva dall'origine dell'idea del bene riposta nel senso interno secondo la ideologia Lockiana, tentò di evitarlo ricorrendo all'ideologia platonica.

425. Egli osservò che l'idea del bene non rappresenta alcuna qualità sensibile delle azioni come sono la estensione e il colore dei corpi, ma una qualità reale delle azioni medesime considerate in se stesse; infatti il genere umano reputa l'ingratitudine intrinsecamente viziosa e virtuosa la riconoscenza prescindendo dalle sensazioni piacevoli o dolorose da cui sono accompagnate. Inoltre, se l'idea del bene come pur quella del male morale si risolvessero in sensazione, i giudizi morali sarebbero tutti infallibili, le azioni considerate in se stesse sarebbero indifferenti rispetto al loro valore morale, nè vi saria obbligazione di praticarle o di evitarle secondo che apparissero buone o cattive; poichè la sensazione è ciò che si sente e come si sente, non ha alcun valore fuor dell'essere senziente, e non l'obbliga in verun modo, ma lo alletta solo o il contrista.

Ed allora che sarebbe la Morale come scienza del bene e del dovere? Dunque, conchiuse Price, la idea del bene e del male morale è una cosa reale ed obbiettiva, intelligibile e non sensibile la quale si apprende per intuito dalla ragione: ella risiede in Dio, sede propria di tutte le idee, e il nostro intelletto in Dio la concepisce immediatamente all'occasione delle azioni, perchè è una partecipazione dell'intelletto divino.

426. Questa idea del bene è indivisa dall'idea di obbligazione, la quale è intimamente congiunta con l'altra di legge; talchè le idee fondamentali della Morale son tutte obbiettive e intelligibili, e questa scienza vuol fondarsi nella ragione intuitiva, non già sul senso o sull'istinto come pretendesi nell'egoismo e nel sentimentalismo.

427. Ma qual'è la causa dell'obbligazione? perchè il bene è obbligatorio? Qui si rileva il carattere negativo del principio di Price; poichè a suo avviso l'idea dell'obbligazione convertesi con l'idea del bene, e questa idea è primitiva semplice e irriducibile ad alcun'altra idea superiore e anteriore; la ragione nell'intuirla l'apprende come obbligatoria per se medesima, e speculando intorno ad essa non intende già di risolverla in altre idee, ma solo di rintracciare in quali azioni si ritrova, e in quali circostanze si appalesa.

428. Esaminando l'esposta dottrina noi ci vediamo brillare quella luce che in lei discende dalla sua sorgente, dal platonismo, ma però con quell'ombra onde questo è circondato; quindi nella sua discussione non c'intratteniamo su questa parte già rilevata in Platone, ma piuttosto ci sforzeremo di porre in rilievo i difetti suoi propri.

429. Price frantende la idea del bene in se ed assoluto; poichè egli crede che questo bene non si trovi che nelle nostre azioni, e però lo ripone in una qualità reale di esse; quindi segue che indipendentemente dalle nostre azioni non vi ha bene. Qui si confonde il bene assoluto col bene morale ossia con la moralità delle azioni; poichè questa è un carattere inerente alle azioni medesime, le quali diconsi buone o cattive secondo che son conformi o contrarie al tipo del bene; dunque non sussiste realmente fuori delle azioni, ma evvene solamente la idea in Dio, la quale è l'idea di una qualità possibile, non già una cosa reale fuori di Lui.

430. Questa confusione è un errore facile a smentirsi; infatti ponete che il bene non si trovi fuor delle azioni: allora lo scopo delle azioni che le precede e le ispira e n'è indipendente, non dovrebbe mettersi a calcolo nel giudizio morale intorno ad esse; quindi la moralità di alcune azioni resterebbe inalterabile, qualunque scopo nell'operarla si proponesse l'agente. Ma il senso comune e la scienza giudicano altrimenti; poichè l'uno e l'altra nel calcolare la moralità delle azioni guardano sempre al loro scopo non meno che

alla loro natura, e son di accordo nel riconoscere che un'azione moralmente buona di sua natura divien cattiva se facciasi per uno scopo malvagio. L'istesso è a dire degli effetti che possono risultare dalle azioni, i quali essendo più o meno buoni pur ne modificano grandemente il valore morale. Dunque oltre il bene morale vi ha un altro bene superiore e anteriore alle azioni, le quali da lui ricevono il carattere morale mediante il rapporto di convenienza o di ripugnanza che vi hanno: questo bene è il bene assoluto.

431. Essendo una qualità reale delle sole azioni, non che semplice e irriducibile, il bene per Price riesce indefinibile del pari che l'obbligazione e la legge che ne sono sinonimi. È questo un altro errore gravissimo che noi possiamo confutare con decisive ragioni. Di vero, se la bontà morale delle azioni è una qualità semplice e irriducibile delle medesime e solo immediatamente percettibile dalla ragione, ella non può essere materia di ragionamento; poichè questo può solo cadere nelle idee complesse le quali ammettano uno svolgimento; quindi la scienza morale saria impossibile.

432. Di più, la bontà morale come qualità reale ed originaria delle azioni è immutabile e non ammette variazione di sorta per la ragione umana, nè tampoco per la divina; or percependosi tal qualità immediatamente come tutte le verità d'evidenza intuitiva, l'uomo non potrebbe ingannarsi nella sua percezione; dunque non vi dovrebbe essere errore in fatto di morale, nè contrasto di opinioni.

433. Finalmente, se la bontà suddetta non si deduce per via di ragionamento nè è capace di svolgersi per la propria semplicità, non vediamo ragione di credere al progresso nella cognizione e pratica della morale.

434. Or la falsità di queste conseguenze dimostra chiaro che il principio di Price è pur falso, essendo impossibile che un principio vero dia false conseguenze; la falsità del medesimo consiste in ciò che il bene morale sia bene assoluto, mentre esso è un bene relativo e partecipato, e che sia semplice ed indefinibile come una qualità prima delle azioni; laddove è complesso come rapporto delle azioni col fine, col motivo, e con mille circostanze obbiettive e subbiettive le quali tutte concorrono a variarne il grado e il valore, e però è materia di ragionamento e di scienza, può dar luogo al contrasto delle opinioni, e soggiace alla legge del progresso nella sua conoscenza e nella sua effettuazione.

---

## DOTTRINE DI COUSIN E WOLLASTON.

**435. Alla dottrina morale di Platone rannodasi quella di Cousin e di Wollaston — 436. Esposizione della dottrina di Cousin — 437. Lato vero e sublime della medesima — 438. Suo lato falso: 1. non si assegna la ragione perchè la verità è obbligatoria — 439. 2. Si esclude il dovere morale della fede nella verità — 440. Sorgente di questo errore del Cousin — 441. 3. Non si ammette alcuna distinzione tra i doveri verso Dio e quelli verso se stesso ed il Prossimo — 442. 4. Non si riconosce alcun atto di virtù senza un sagrificio — 443. 5. Si crede possibile di agire in vista del bene morale senza la fede nella vita futura — 444. Questo errore contraddice alla dottrina di Platone — 445. Ripugna all'insegnamento evangelico — 446. Dottrina di Wollaston — 447. Ragionamento con cui la si stabilisce — 448. Critica della medesima. 1. il principio morale di Wollaston è negativo — 449. 2. È vago e indeterminato — 450. 3. Sua mercè può dichiararsi moralmente buona un' azione immorale — 451. 4. Si esclude la prudenza necessaria nella manifestazione della verità — 452. 5. Non si pone alcun limite all' imputabilità delle azioni — 453. 6. Si annulla il divario tra le azioni immorali — 454. Conchiusione sulla dottrina di Wollaston.**

435. Dopo la dottrina morale di Price ci si offrono quelle di Cousin e di Wollaston che pure si rannodano al platanismo, ma sono sgombre almeno in parte delle mende che ora abbiamo notato; poichè riconoscono il bene anche fuori delle azioni e giungono a definirlo in qualche maniera.

436. Infatti osserva Cousin che l'uomo all'occasione delle verità relative e particolari concepisce la verità assoluta ed universale, e sente non solo la necessità di credervi, ma ancora di praticarla; questa seconda necessità costituisce l'obbligazione morale, e la verità assoluta che l'induce è la verità morale o il bene; quindi il bene precede l'obbligazione. Essendo il bene la verità assoluta nel suo rapporto con l'azione, siccome tal verità è Dio, così ogni obbligazione è verso Dio; quindi non vi ha doveri speciali di religione, ed ogni dovere è religioso di sua natura. L'uomo non può compiere l'obbligazione morale senza durare una lotta col mondo esteriore; poichè questo il trasporta verso i beni relativi e lo distoglie dal bene assoluto; laonde ogni atto di virtù è un sagrificio, e la virtù non esiste che a condizione del sagrificio. Finalmente la virtù importando un sagrificio è essenzialmente disinteressata; ella può praticarsi anco senza credere alla vita futura.

437. Questa dottrina ha molti tratti sublimi come quella di Platone a cui risale: tali sono il carattere assoluto del bene, l' insidenza della verità in Dio, il disinteresse della virtù; ma pur tuttavolta pre-

senta alcuni vizi che c'impediscono di abbracciarla in tutta la sua estensione.

438. Imprima non vi apparisce la ragione per cui la verità assoluta venendo in rapporto con l'azione dell'uomo partorisce in costui l'obbligazione morale. Non vi è dubbio che l'uomo senta la obbligazione morale al cospetto dell'assoluta verità; ma la scienza non dee fermarsi al sentimento: questo non inchiude veruna forza morale in se stesso, quantunque nobile e dignitoso si voglia; la necessità morale è una necessità secondo ragione, e finchè non si assegna tal ragione, ella manca di base scientifica. Cousin dunque pone in Morale un principio negativo.

439. Secondamente, se l'uomo concependo la verità assoluta sentesi necessitato a credervi insieme ed a praticarla, perchè vuol restringersi la obbligazione morale alla necessità di praticarla soltanto? questa necessità non può sussistere senza dell' altra; poichè la fede nell'oggetto dell'azione è indispensabile al compimento dell'azione medesima; perciò se non evvi morale obbligazione di credere alla verità, non può esservi neppur quella di praticarla. Questa dottrina ripugna alla Morale evangelica, la quale fa della fede la prima virtù del cristiano.

440. Questo errore del Cousin deriva forse da uno sbaglio psicologico, il quale consiste nel pensare che la fede è tutta e sola dell'intelletto; quindi non può cadere sotto la obbligazione morale che lega propriamente la volontà. Ma noi abbiamo dimostrato in Filosofia come la fede o l'assenso alla verità conosciuta è un atto proprio della volontà non dell' intelletto; dunque l' obbligazione morale si estende ancora alla fede.

441. La distinzione de' doveri in Morale si trae da quella de' loro oggetti immediati e prossimi; or sebbene Dio come assoluta verità sia il primo principio e l'ultimo fine di tutti i doveri morali, pur non è l'oggetto prossimo e immediato di ciascuno di essi; quindi oltre i doveri verso noi stessi ed il prossimo, vi ha ancora de' doveri speciali verso Dio, i quali diconsi propriamente doveri di religione. Chi non distingue p. e. il dovere di amare il prossimo dal dovere di amar Dio? Vero è che il 1.° è una dipendenza del secondo; ma qual divario non vi è dall'uno all'altro? il dovere di amar Dio è assoluto, quello di amare il prossimo è relativo; l'amor di Dio vuol essere superiore ad ogni cosa, dove che l'amor del prossimo può solo pareggiarsi all'amore di noi medesimi. Dunque a giusta ragione la scienza fa una specie distinta de' doveri verso Dio.

442. La virtù certamente importa il più delle volte un sagrificio, poichè l'uomo per praticarla dee combattere e superare mille ostacoli che gli si attraversano; quindi è derivato il suo nome che dino-

ta uno sforzo; ma la virtù in generale consistendo nell' osservanza della legge morale, la quale ad una infinita potenza accoppia una infinita dolcezza, può ancora esercitarsi con animo lieto e tranquillo; laonde il sacrificio, sebbene formi la sua parte più sublime, pur non ne costituisce la essenza. Se l' uomo ha una tendenza verso i beni sensibili e relativi, ne ha pure un'altra verso il bene intelligibile ed assoluto, e soddisfacendo a questa col libero esercizio della sua volontà sente un piacere assai più puro ed intenso della soddisfazione di quella; e ciò incontra soprattutto agli uomini culti i quali portando dalla natura generose tendenze e svolgendole mercè una squisita educazione contraggono abitudini virtuose, e non che soffrire un disagio nella pratica della virtù, spesso ne risentono un diletto. Dunque può sussistere la virtù senza del sagrificio.

443. Finalmente l'azione virtuosa come quella ch'è ispirata dall'amore del bene in sè stesso è disinteressata mai sempre, ma non può compirsi senza credere alla vita futura, come pretende il Cousin. Imperocchè il bene assoluto non si gode nè può godersi nella vita presente, il corso della quale è perturbato da mille incidenti che tendono a corrompere il cuore e la mente: il suo regno è l' Olimpo celeste, a cui non giungono le nubi addensate nella regione degli affetti; quindi il verace amore della virtù è inseparabile dall'aspirazione alla vita futura.

444. L' esempio degli eroi a cui ricorre il filosofo parigino sta contro di lui; poichè essi appartengono a un popolo che aveva una fede profonda nella vita avvenire quale fu il popolo romano, illustre per la sua virtù religiosa e guerriera. Qui il citato filosofo si discosta dal suo Platone, il quale ci rappresenta il più virtuoso de'Greci, cioè Socrate, lieto in sul punto di morire per la giustizia, perchè sperava mediante il suo nobile sacrificio di ricongiungersi a' giusti nel Cielo.

445. La sua dottrina opponesi ancora all' insegnamento evangelico; poichè il Vangelo, ch'è il tipo della Morale, quando inculca all'uomo l'adempimento di qualsiasi virtù, innalza sempre lo sguardo di lui alla vita del Cielo; dunque la fede nella vita futura è di assoluto bisogno all'uomo virtuoso.

446. Wollaston levasi anch'egli all' idea dell' assoluta verità per trovare il principio supremo della Morale, e non differisce dal Cousin che nel modo di esprimersi. In fatti comincia a dire il filosofo inglese che il bene è il vero; laonde il dovere fondamentale consiste nell' agire conformemente al vero.

447. Per dimostrarlo egli osserva che ogni azione moralmente cattiva importa la negazione di una verità, e però equivale ad una proposizione falsa; ora una proposizione falsa è un male, perchè è

la negazione del vero ch'è il bene; dunque per la legge dei contrari ogni azione moralmente buona è l'affermazione di una verità; e però val quanto una proposizione vera. Sicchè il bene morale consiste nell'affermare la verità, e il male morale nel negarla; quindi il principio morale è riposto nell'espressione della verità per mezzo delle azioni, ed ogni virtù può ridursi alla veracità.

448. Non vi è dubbio che tal dottrina muova da un principio verissimo, qual'è la conversione del vero col bene; ma essa contiene una lacuna, poichè non assegna la ragione, perchè il vero induce l'obbligazione morale; quindi il principio di Wollaston è negativo al par di quelli di Cousin di Price e di Platone.

449. Il ragionamento poi addotto in sostegno di un tal principio non regge; poichè le azioni dell'uomo non ponno assumersi come segni nè convenzionali nè naturali della verità; infatti da una parte non sappiamo esservi stata una convenzione tra gli uomini per fissare qual verità sia espressa da ciascuna azione, e dall'altra l'autore non dimostra qual sia il nesso naturale tra le azioni e la verità. Per tal motivo il suo principio morale riesce vago e indeterminato.

450. Inoltre un'istessa azione può significare proposizioni diverse, ed esprimere sempre qual che verità, specialmente di fatto; tale sarebbe p. e. l'azione dell'avvelenamento dell'uomo per mezzo dell'arsenico, la quale ben esprime la verità che l'arsenico ha la virtù di avvelenare; in questo caso l'azione cattiva diventa buona giusta il principio di Wollaston.

451. Talora incontra che la prudenza impone di celare una verità atteso il gran danno che addurrebbe la manifestazione di essa: allora il silenzio o la dissimulazione è un dovere; or questa non può aver luogo nell'esposta dottrina, poichè se l'essenza della moralità consiste nell'affermazione del vero, non sarà mai lecito e molto men doveroso il tacerlo o dissimularlo.

452. L'uomo può emettere un'azione senza intendere la verità che vien significata da essa, come accade nel folle, e nell'infante: secondo Wollaston questa azione avrebbe il carattere morale e sarebbe imputabile all'agente; ma l'autorità e la ragione giudicano altrimenti, poichè la dichiarano non imputabile e sfornita di morale valore.

453. Finalmente siccome la negazione della verità può farsi egualmente con le azioni e con le parole, e non ammette gradazione, perchè è un atto semplice e indivisibile della mente, ne conseguita che peccherebbe egualmente chi fura al prossimo il suo danaro e chi dice solo che il suo danaro non gli appartiene, e tutti i peccati sarebbero eguali secondo l'assurda pretensione degli stoici.

454. Tutti questi difetti dimostrano che la espressione del vero

per mezzo delle azioni non è solo un principio negativo, perchè non contiene in se la causa dell'obbligazione morale; ma non può stare nemmeno in cima della morale filosofia, perchè vago e indeterminato, ristretto ed equivoco, e sorgente di gravi errori.

---

## PRINCIPIO DELLA NATURA UMANA.

**455. Superiorità scientifica de' princìpi morali positivi rispetto ai negativi: loro divisione — 456. Principio della natura umana: sua differenza da' princìpi subbiettivi — 457. La natura umana può considerarsi individualmente e generalmente: in questa quistione si considera nel 2. aspetto — 458. La personalità umana non è rispettabile per se stessa, ma per il suo rapporto con la personalità divina; quindi non è il titolo supremo del dovere morale — 459. Fondandosi in essa la Morale, bisogna escluderne i doveri verso Dio — 460. La natura umana ha un elemento sfornito d'intrinseco valor morale — 461. Al principio morale della natura umana rannodasi quello dell'umana perfezione — 462. Questo secondo principio stabilito pur da Platone è obbiettivo — 463. Ma non è supremo — 464. Altro difetto del medesimo — 465. Principio della destinazione dell'uomo, sostenuto da Jouffroi — 466. Esso non è supremo — 467. Non è universale — 468. Jouffroi sforzasi di modificarlo per dargli questo doppio carattere — 469. Ma ponesi in contraddizione — 470. Altra ripuguanza di questo filosofo — 471. Sorgente di essa nel metodo da lui seguito — 472. Perchè egli ha ritenuto il vero carattere della legge e del dovere morale non ostante la falsità del suo metodo — 473. È raro il fenomeno di un' aberrazione compiuta ne' grandi ingegni.**

455. I princìpi razionali obbiettivi della Morale da noi discussi hanno il comune difetto di non assegnare il titolo supremo o sia la suprema ragione del dritto e del dovere morale; quindi li abbiamo denominati princìpi negativi. Ora i princìpi positivi fondati nella ragione obbiettiva sono sgombri di un tal difetto, poichè i loro autori han cercato di assegnare quel titolo, sebbene non tutti l'abbian colto precisamente. Questi princìpi son riducibili a tre secondo la varietà del titolo costitutivo del dritto e del dovere; poichè talora si pone un tal titolo nella natura dell'uomo, talora nella natura delle cose, e talora infine nella natura di Dio. Considerandoli in quest'ordine, essi hanno un rapporto progressivamente maggiore con la verità, e l'ultimo la raggiunge perfettamente.

456. Esordiamo da quello che fonda l'obbligazione morale nella natura dell'uomo. Ei si vuol premettere che questo principio, quan-

tunque fondato nell'umana natura non è subbiettivo; poichè non è l'uomo che l'impone a se stesso, ma è imposto dalla ragione assoluta o divina; senonchè dovendo esservi una causa per cui questa ragione il prescrive, dicesi che tal causa è la sua convenienza con la natura dell'uomo. Questa osservazione è necessaria per ben distinguere il principio di cui parliamo da quelli della 2. categoria che non si elevano al di sopra dell'uomo per trovare la origine del dritto e del dovere in generale.

457. La natura dell'uomo può riguardarsi in vari aspetti, cioè in se stessa facendo astrazione da ogni individuo umano in particolare, ovvero nell'uomo individuale e sociale in concreto: noi non stimiamo pregio dell'opera d'intrattenerci su questo ultimo aspetto, perchè è troppo ristretto. Infatti se l'uomo individuale o sociale soltanto contiene in se il titolo del dritto e del dovere in genere, la Filosofia del Dritto non potrà abbracciare che i dritti e i doveri invidualì o sociali solamente, e però ristringersi ad una parte sola del suo vasto dominio. Contempliamo adunque la natura umana in se stessa per vedere se ella abbia la dignità sufficiente per costituire il titolo dell'obbligazione morale.

458. Non vi è dubbio che l'uomo sia adorno del carattere personale, poichè è un essere intelligente e libero, e che un tal carattere sia eminentemente rispettabile, talchè l'uomo per ragione di esso sovrasta a tutti gli altri esseri della natura creata. Ma non è certo ancora che la personalità umana è partecipata, ed è come un raggio della personalità divina? dunque la natura dell'uomo, la sua dignità personale non è rispettabile per se medesima; il suo rispetto deriva da una sorgente superiore, qual'è la dignità personale di Dio. Ciò mostra che l'umana natura non può essere il titolo supremo dei dritti e de'doveri in generale.

459. La scienza del Dritto contiene i dritti divini ed umani, gli assoluti e i relativi; essa deve mostrare il titolo degli uni e degli altri per essere completa e universale. Or ponete che questo titolo consista nella natura dell'uomo: allora siccome la natura dell'uomo è infinitamente diversa dalla natura di Dio, la detta scienza non potrà legittimare i dritti divini, e sarà costretta ad escluderli dal suo seno con discapito evidente della sua integrità. Dunque la natura dell'uomo considerata nella sua parte più nobile riposta nel carattere personale non è il fondamento della Morale.

460. Non vi diciamo dell'altra parte di essa che pure si dovrebbe guardare, cioè della parte animale, che ben è materia di doveri e di dritti per l'uomo; poichè dessa è sfornita di ogni morale dignità ed ha solo ragion di mezzo.

461. Il principio della natura umana ha preso altre forme in ma-

no di altri filosofi; egli giova di esaminarle per discuterlo in tutta la sua estensione. Ciò che si conforma alla natura dell'uomo, conferisce alla perfezione di lui; poichè la perfezione dell'essere risulta dalla soddisfazione della sua natura: quindi il principio dell'umana natura coincide con quello dell'umana perfezione.

462. Questo principio mantenuto pure da Platone ha un valore obbiettivo, quando la perfezione dell'uomo si deriva dalla sua sorgente ch'è il bene assoluto: questo è il vero senso in cui l'intese il discepolo di Socrate, poichè al trattato della virtù consistente nel perfezionar se medesimo aggiungeva l'altro del bene in se a confessione di Aristotile; quindi non sussiste la contraddizione che vedeva costui nella dottrina platonica sul principio della Morale.

463. Ma s'è obbiettivo il principio dell'umana perfezione, esso non è supremo; poichè rimonta ad un principio superiore, qual è quello del bene assoluto, il quale come fine ultimo dell'uomo del pari che di ogni altro essere creato è la vera causa e sorgente della sua perfezione.

464. Oltre che, qual sorta di perfezione vuolsi intendere nel suddetto principio? se una perfezione qualsiasi, fisica, intellettuale o morale, si dà nel vago e nell'indeterminato; se la perfezione fisica od intellettuale, si esce fuori del dominio morale; se in fine la perfezione morale, si cade in un circolo, poichè acquistandosi tal perfezione mercè l'adempimento del dovere morale, fonderebbesi il dovere morale nella morale perfezione, e la morale perfezione nel dovere morale.

465. Jouffroi movendo ancora dalla natura dell' uomo insegna che da lei risulta la destinazione, il fine dell'uomo, come una conseguenza dal suo principio, un effetto dalla sua causa; quindi deduce non esservi per l'uomo che un solo dovere, qual è quello di compiere la sua destinazione, di andare al suo fine. Sicchè in sua dottrina la destinazione, il fine dell'uomo sarebbe il vero fondamento della Morale.

466. Ma il suo punto di partenza è falsissimo; poichè il fine, la destinazione dell'uomo è al di fuori e al di sopra dell'uomo stesso, essendo questi un essere contingente e relativo; quindi non può ritrovarsi nell'umana natura. La natura umana destinata ad un fine estrinseco e superiore a se medesima non racchiude in se altro che tendenze, attitudini verso un tal fine, le quali pigliano un carattere morale, quando si attuano in conformità dello stesso; dunque è inutile la loro considerazione, allorchè trattasi di stabilire la ragione suprema della moralità.

467. Questa ragione, perchè suprema, è assolutamente universale; or chi può dubitare che l'uomo essendo un essere particolare

abbia eziandio una destinazione un fine particolare? forse la destinazione, il fine dell'uomo è la destinazione, il fine di tutti gli altri esseri? Ciò compete solo a Dio il quale essendo il principio supremo di tutte le cose sensibili e intelligibili è ancora il supremo lor fine.

468. Jouffroi si accorse di questo suo errore, ed a cansarlo soggiunse che per afferare l'idea dell'obbligazione morale e il suo fondamento bisogna elevarsi col pensiero al fine universale della creazione, al bene assoluto che solo è veramente e per se stesso obbligatorio.

469. Ma questa arrota fatta dal filosofo francese al suo sistema morale, se da una parte il migliora sollevandolo ad una sfera superiore, lo distrugge dall'altra; poichè v'introduce una contraddizione. Infatti egli dice da prima che il solo dovere (direbbe meglio il dovere fondamentale dell'uomo), è di compiere la sua destinazione, di andare al suo fine; dice in seguito che la idea del dovere non apparisce pria che l'uomo s'innalzi al concetto del fine universale della creazione. Ora il fine dell'uomo individuale, sebbene si accordi e non ripugni al fine dell'universo, pur non è identico col medesimo, e ne differisce come una parte dal tutto: Jouffroi riconosce questa differenza dicendo che il fine di ciascun essere è un elemento del fine universale; dunque si contraddice ponendo il principio della Morale una volta nella soddisfazione del fine individuale dell'uomo, ed un'altra in quella del fine universale della creazione.

470. Inoltre il filosofo francese intende per fine universale la somma di tutti i fini particolari; quindi la idea di quel fine non ha il carattere assoluto che certo ripugna alla nozione di un tutto; or questo carattere è necessario nel principio morale che deve contenere in se la ragione del dovere morale che è assoluto.

471. È questa un'altra ripugnanza nascente dal metodo seguito da Jouffroi; poichè egli volle muovere dalla Psicologia come fondamento della scienza morale; ora è evidente che in tal guisa non potea ritrovare nell'uomo che le tendenze individuali, e stendendo al di là di lui nella natura creata il suo sguardo osservare le tendenze di tutti gli esseri della creazione. Ma le tendenze degli esseri sia in particolare che in generale non hanno in se il carattere dell'assoluto; poichè esse ineriscono ai detti esseri e partecipano della loro finita natura: l'assoluto si trova solo al disopra delle cose create, e costituisce l'oggetto, il termine delle loro tendenze; quindi senza il metodo ontologico nel quale si muove da quest'oggetto considerato non astrattamente in se stesso, ma nel suo concreto rapporto con gli esseri che vi aspirano, è impossibile di riuscire alla scoperta di quel carattere del principio morale.

472. Se non ostante la falsità del metodo l'illustre scrittore riconobbe la vera natura del dovere morale, ciò si deve attribuire alla dirittura del suo giudizio ed al lume del Cristianesimo che egli avea bevuto col latte; poichè il retto senso dell'uomo, nascente dalla ragione spontanea e intuitiva, percepisce naturalmente l'Assoluto reale, e la Morale cristiana glielo richiama di continuo alla mente, rappresentando ogni dovere morale come un espresso comando del medesimo; quindi allorchè ponesi a speculare sull' origine del dovere, e non abbandona la guida del retto senso e del lume rivelato non può ameno di ritenere la sua natura assoluta. E quando ha la sventura di seguir nella scienza un falso processo, il quale non che ricondurlo a quella idea verace, piuttosto ne l'allontana, succede in lui una pugna tra la sua fede e la scienza, e non sapendo per la rettitudine del cuore rinunziare a' dettami dell' una, dee di necessità violare le leggi dell'altra, e così avvolgesi in una contraddizione che può dirsi felice, perchè torna a vantaggio della verità.

473. È assai raro il fenomeno di un grande ingegno che per tenersi stretto sempre interamente ad un falso principio e ad un metodo fallace rinnega ogni vero intuitivo e dismette ogni dogma della fede: esso può assomigliarsi all'apparizione dei mostri nell'ordine della natura materiale che non distruggono al cospetto della scienza la virtù delle sue leggi, ma fanno invece brillarla di più grande splendore a guisa di un contrapposto.

---

## PRINCIPIO DELLA NATURA DELLE COSE IN GENERALE.

**474. Principio della natura delle cose in generale: si accosta più di tutti gli altri alla verità — 475. Esposizione di questo principio per Clarke — 476. Per Montesquieu — 477. Per Vico — 478. Per Gerdil — 479. Questo Principio è vero e sublime — 480. Ma non assegna la vera ragione dell' obbligazione morale — 481. Insufficienza della ragione suddetta assegnata da Clarke — 482. Da Vico — 483. Da Gerdil — 484. 2. Mancamento dell' esposto principio — 485. 3. Mancamento — 486. Principio de' fini delle cose in generale: sua analogia co' principi antecedenti — 487. Contiene gli stessi difetti loro — 488. Ultimo passo della scienza morale nell' investigazione del suo principio — 489. Questo passo vien dato dal Gioberti — 490. E dal Mamiani; ma nel Mamiani ripugna al suo metodo filosofico — 491. Quindi bisogna esaminarlo nel Gioberti ove risplende tutto il suo valore scientifico.**

474. Dopo la natura dell'uomo i filosofi ponendosi in un più alto punto di veduta han ricercato la ragione del dovere morale nella

natura delle cose in generale. Egli giova di esaminare le lor dottrine su tal proposito, perchè si accostano più di tutte le altre al vero principio della Morale.

475. Il Clarke, degno rivale di Leibniz per l'altezza della sua metafisica, nelle sue investigazioni morali piglia le mosse dall'idea sovrana di Dio; ed osserva che Dio nella creazione delle cose dà a ciascuna una natura sua propria conforme alla sua essenza ideale; e che per tale natura le cose han tra loro de' rapporti, il cui sistema costituisce l'ordine universale; la ragione concependo questi rapporti e quest'ordine, che sono reali ed immutabili quanto le essenze delle cose, onde derivano, gli riconosce come leggi delle cose medesime, le quali debbono essere rispettate da ogni essere intelligente e libero; quindi nasce il dovere morale, che perciò è la necessità ragionevole di agire conforme a' rapporti ed all'ordine delle cose in generale.

476. Questa dottrina fu riprodotta in Francia dal Montesquieu, e in Italia dal Vico e dal Gerdil. Infatti l'autore dello Spirito delle leggi insegna sul bel principio di questa Opera che le leggi nella loro significazione più generale sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose; soggiunge in seguito che queste leggi sono anteriori alle cose, poichè le cose prima di esistere eran possibili, e però aveano de' rapporti e delle leggi possibili infra di esse; rannoda infine le stesse leggi alla ragione divina, dicendo che son rapporti tra lei e le cose.

477. Parimente il Vico nel suo Principio e Fine unico del Dritto Universale dopo aver definito la verità per la conformazione della mente all'ordine delle cose, e dall'esistenza di questo dimostrata la esistenza di lei, sostiene che la onestà naturale, detta da Platone bellezza della virtù, consiste nella conformazione dell'arbitrio all'ordine eterno delle cose, il quale s'immedesima con la ragione di Dio.

478. Finalmente il Gerdil seguendo le orme del santo Vescovo d'Ippona dice nel suo libro intitolato = L'Uomo sotto l'impero della legge = che la idea dell'ordine, inseparabile dall'umana intelligenza, conduce da se l'uomo all'idea della legge essenziale ed eterna, la quale importa « esser giusto che tutto sia nell'ordine »; e che la legge naturale non è altro che l'istessa legge eterna da Dio scolpita nella nostra mente; indi piglia a svolgere dalla medesima tutti i dritti e doveri naturali. Sicchè una è l'idea signoreggiante in tutte queste teoriche sul fondamento della legge morale, e consiste nella natura o nell'ordine delle cose in generale.

479. Noi non possiamo disconoscere la sublimità di questo concetto, il quale brillò la prima volta al genio di Platone, e fu ridotto alla sua perfezione da' filosofi cristiani sovrallegati; esso non

lascia a desiderare un nonnulla dal lato della sua verità per forma che la scienza può bene assumerlo come un principio morale, perchè radicato nell'essenza stessa del vero.

480. Ma stando a' termini della quistione che agitiamo, in questo principio ci apparisce un notabile mancamento; poichè noi veniam ricercando il titolo o la ragione suprema della legge e del dovere morale; or la legge morale sussiste certamente nella ragione divina, identica all'ordine eterno ed alla essenza ideale delle cose, la quale serve di norma all'istessa volontà divina; ma perchè questa legge obbliga pure la volontà dell'uomo? In Dio la ragione e la volontà son tutt'uno; quindi l'ordine eterno delle cose come quello che costituisce la sua ragione è la vera ed unica legge della sua volontà. Ma nell'uomo la ragione e la volontà son diverse di natura, ed hanno un oggetto, un principio ed un fine tutto estrinseco, quali sono la ragione e la volontà divina; or perchè questa ragione e volontà divina ha un valore obbligatorio per l'uomo? perchè l'uomo dee osservarla come norma autorevole delle sue azioni?

481. Egli non vale il dire col Clarke che la ragione dell'uomo al cospetto dell'ordine universale sente la necessità di rispettarlo; poichè questa necessità sentita dalla ragione è metafisica e non morale: il filosofo inglese dovea mostrare come siffatta necessità dalla ragione discende nella volontà a cui propriamente si rapporta la legge e il dovere morale. La necessità metafisica esclude ogni possibilità dell'opposto, la quale si dee sempre presupporre a lato della necessità morale imposta alla umana volontà.

482. Molto meno può dirsi col Vico che il bene obbiettivamente convertesi col vero, e però l'onestà naturale, principio della volontà umana s'immedesima con l'eterna verità, principio dell'umana ragione. Imperocchè il vero diventa bene quando è accompagnato dall'obbligazione; or perchè mai il vero è obbligatorio per l'uomo? Noi non troviamo nel Vico veruna risposta a tal dimando.

483. Finalmente è inutile il dire col Gerdil che l'ordine delle cose è bello in se stesso e per la sua bellezza diletta la ragione e l'arbitrio dell'uomo; poichè il bello propriamente si riferisce all'immaginazione e non alla volontà: esso non è obbligatorio, e in ciò distinguesi dal bene ch'è obbligatorio per se medesimo. Quanto poi al diletto che trae l'uomo dall'idea dell'ordine, è questo un dato subbiettivo che non può certo assegnarsi per titolo supremo dell'obbligazione morale, avendo questa una causa del tutto obbiettiva. Sicchè il principio morale della natura o dell'ordine delle cose in generale, quantunque vero, non è supremo.

484. Esso ci presenta ancora qualche altro difetto facile ad avvertirsi; e per fermo l'ordine delle cose è moltiplice, e si distingue

in metafisico, matematico, fisico e morale; or quale di queste specie di ordine forma proprio il titolo dell' obbligazione morale ? se dicesi che sia l'ordine in generale senza determinar la sua specie, si dà nel vago e nell'indeterminato; se l'ordine fisico, matematico, o metafisico, si esce evidentemente dal dominio della Morale; se infine l'ordine morale, cadesi in un sofisma; poichè quest' ordine non può intendersi se non si stabilisce da prima la essenza della moralità la quale n'è il fondamento.

485. Inoltre ogni azione dell'uomo, come ogni cosa della natura creata, avviene sempre secondo un ordine, e conferisce al disegno generale della creazione, atteso la sapienza infinita di Dio che regge dall'alto il corso degli avvenimenti e fa dal seno istesso del male emergere il bene: allora se il rapporto con l'ordine delle cose in generale forma la bontà intrinseca ed assoluta delle azioni, bisognerà dire che ogni azione è moralmente buona, e non vi ha al mondo alcun male morale effettivamente. Or chi mai sosterrebbe questa conseguenza ? dunque il principio della natura o dell' ordine delle cose in generale pecca per eccesso di estensione.

486. Tutte queste osservazioni calzano ancora contro il principio de' fini delle cose; il quale è un'altra forma del principio antecedente, e si è pur sostenuto nella scienza morale. Infatti Dio nella creazione delle cose proponesi da prima un fine, e secondo questo fine stabilisce tra esse differenti rapporti, dal cui sistema risulta l'ordine; dunque il principio dell'ordine si connette con quello de'fini.

487. Ciò posto, è evidente che i difetti del primo principio riflettonsi nel secondo; quindi possiam dire eziandio che il principio de' fini non è supremo, ha del vago e dell' indeterminato, e pecca per soverchia estensione.

488. L' ultimo passo che rimanea a farsi nelle investigazioni intorno al fondamento della legge e del dovere morale, era quello di muovere dalla natura di Dio come essere supremo e creatore; poichè è chiaro per le nostre considerazioni filosofiche che il concetto di Dio creatore è il più sublime ed universale che siavi per la umana ragione; quindi la Filosofia del Dritto nel risolvere la quistione del Primo morale non può andare più oltre di un tal concetto.

489. Questo passo nella scienza fu fatto dal Gioberti, il quale ebbe la ventura d'instaurare il principio protologico di tutto il sapere, espresso dalla sua formola ideale = L' Ente crea le esistenze =; ed era naturale il pensare che sarebbegli agevolmente riuscito di formolare il supremo principio della Morale, perchè essendo questa scienza dipendente dalla Filosofia, è facile discoprire il suo fondamento, qualora si conosce il supremo principio filosofico.

490. Prima del Gioberti, il Mamiani pure elevossi alla maggiore

altezza nell'indagine del principio morale, fondandolo nella natura di Dio; ma le sue ricerche in questo punto non hanno il medesimo rigore scientifico di quelle del Gioberti; poichè egli non mosse in Filosofia dal concetto di Dio creatore, e ripudiò il metodo ontologico per stringersi ad un metodo da lui detto naturale; or questo metodo naturale è intrinsecamente psicologico, perchè piglia per norme alcuni pronunziati del Senso comune, il quale rappresenta la coscienza generale dell'Umanità; quindi non può condurre a filo di Logica alla scoperta del supremo principio morale, che sta campato in una regione superiore alla coscienza dell'individuo e del genere umano — E se ciò non ostante il Mamiani mantenne nella Filosofia del Dritto il vero principio morale, il suo trovato è in contraddizione del suo metodo, ed è dovuto alla dirittura del suo giudizio, siccome abbiamo avvertito a proposito di Jouffroi.

491. Quindi è che noi nella esposizione del suddetto principio ci atteniamo piuttosto alla teorica del Gioberti, la quale risplende per la sua eminente unità e rigore logico, e s'intende di leggieri dopo l'ampio sviluppo che ne abbiamo già fatto nel nostro Corso elementare di Filosofia.

---

## PRINCIPIO DELLA NATURA DI DIO.

492. Il principio supremo della Filosofia del Dritto dee contenere la ragion suprema de' dritti, delle leggi e de' doveri in generale — 493. Quindi dee cercarsi nella Formola ideale, ove racchiudonsi le supreme ragioni di tutto il reale e di tutto lo scibile — 494. Il dritto umano ha la sua ragione suprema nel dritto divino, e questo poi è fondato nella natura di Dio considerato in rapporto con l' uomo, — 495. Dimostrazione di tal verità — 496. Il suddetto principio comprende ancora la ragione suprema del dovere e della legge morale — 497. Connessione tra il principio della Filosofia in generale e quello della Filosofia del Dritto — 498. Proposta di una quistione — 499. Generale soluzione della medesima — 500. Soluzione speciale. Il dritto, il dovere, e la legge morale hanno un fine, consistente nella partecipazione del bene agli esseri creati — 501. Questi esseri tendon tutti a questo fine ; ma solo gli esseri intelligenti possono godere del suo adempimento — 502. Il dritto, il dovere e la legge morale hanno ancora un mezzo, riposto nelle facoltà dell' animo umano — 503. L'altre forze create fanno ancor parte di questo mezzo — 504. Dio creatore è il vero e supremo fine del dritto, del dovere e della legge morale — 505. Doppio modo dell' unione dell' uomo con Dio: virtù e beatitudine — 506. Dio è la vera causa della virtù e della beatitudine — 507. Rapporto tra l'azione creatrice e l'azione beatrice: queste intimamente s' immedesimano in Dio — 508. Al-

**l'azione creatrice rannodasi ancora il mezzo morale — 509. sì interno, 510. come esterno — 511. Quindi l'idea dell'Ente creante è il supremo principio morale, il quale però è tutt'uno col principio filosofico — 512. Divario estrinseco tra l' uno e l'altro principio — 513. Dipendenza del primo dal secondo — 514. Importanza dell'armonia tra i principi scientifici — 515. Vitalità della Filosofia — 516. L'idea dell' Ente creatore vivifica tutte le parti della Filosofia del Dritto.**

492. Il vero e supremo principio della Filosofia del Dritto deve in se contenere la vera e suprema ragione del dritto, della legge e del dovere morale considerati in tutta la loro estensione; poichè la nostra scienza differisce dal Dritto positivo in quanto che ella non si restringe come quest'altra disciplina alla semplice dichiarazione della serie de' dritti delle leggi e de' doveri, ma ne indaga le supreme ragioni e tutti li svolge con logico rigore dal sommo loro principio; dunque è forza che il suo supremo principio in se racchiuda queste supreme ragioni.

493. In conseguenza di questa considerazione il Gioberti ponendosi ad investigare il Primo morale muove immediatamente dal principio enciclopedico = L'Ente crea l'esistente =; poichè comprendendosi in esso ogni suprema ragione di tutto lo scibile e di tutto il reale è chiaro che ivi si appunta la prima origine logica ed ontologica del dritto del dovere e della legge.

494. Infatti per cominciare dal dritto, come quello onde procedono il dovere e la legge, noi seguendo le orme dell' illustre filosofo abbiam veduto che il dritto dividesi in divino ed umano, e che il dritto umano è una partecipazione del divino, ed ha in esso la sua ragione suprema; quindi intendete che per discoprire la prima origine del dritto in generale bisogna conoscere la intrinseca ragione del dritto divino. Ora il dritto divino come ogni altro divino attributo si fonda senza alcun dubbio nella natura di Dio, risguardata non già astrattamente in se stessa, ma nel suo essere concreto e in rapporto con la natura dell' uomo, perchè la idea del dritto è relativa e suppone sempre due termini, l'uno superiore che ha il poter del comando, e l'altro inferiore che soggiace al medesimo; dunque la suprema ragione o il titolo supremo del dritto dee ritrovarsi nella natura di Dio in rapporto con la natura dell'uomo.

495. E la scienza quì propriamente il ritrova; poichè Dio guardato nel suo rapporto reale con l'uomo, qual è il rapporto di creazione libera e sostanziale, è la causa prima ed efficiente di tutto l'essere umano; quindi ha sull' uomo quella naturale superiorità che compete alla causa sopra il suo effetto, e l' uomo ha verso di Lui quella natural soggezione che riconoscesi nell' effetto verso la sua causa. In virtù di questa relazione reale ed ideale al tempo stesso

la ragione vede in Dio la legittima potestà del comando rispetto all'uomo; potestà essenziale ed assoluta, perchè fondasi in un'assoluta ed essenziale prerogativa, qual' è certamente la causalità divina; or la legittima potestà del comando essenziale ed assoluta non è proprio il dritto assoluto, il dritto divino ? dunque la ragione suprema del dritto divino, e però del dritto umano, e del dritto in generale, contiensi nell'idea di creazione; in altri termini la natura di Dio come Ente creatore è il principio supremo del dritto.

496. Questo principio racchiude ancora la ragion suprema del dovere e della legge; il che è molto facile ad intendere. Di vero, parlando del rapporto tra il dritto, il dovere e la legge, abbiam dimostrato che dal dritto rampolla il dovere, e dall'uno e dall'altro congiunti insieme la legge, per via di creazione; dunque la legge e il dovere risalgono all'istesso principio supremo del dritto. Sicchè una è la radice del dritto, del dovere e della legge in generale, e consiste nella idea di Dio come Ente creatore.

497. Apparisce dall' addotto ragionamento come la Filosofia del Dritto impronta il suo principio dalla Filosofia generale, e però ha un'intima dipendenza dalla medesima, siccome già dimostrammo in altra guisa meno speciale fin dalle prime lezioni.

498. Ma riflettendo sulla estensione del dritto voi potreste quì opporre un' obbiezione al nostro ragionare: il dritto come pure il dovere e la legge in generale, oltre una causa o principio, hanno ancora un mezzo ed un fine; ora il ragionamento allegato ne mostra solo il principio o la causa; ma quale n'è il mezzo ed il fine? l'idea di Dio creatore contiene ancora queste altre idee e la loro ragione?

499. Noi potremmo rispondere in generale con dire che il fine s'immedesima sostanzialmente col principio, e che esso produce il mezzo, siccome fu provato in Filosofia; quindi se l'idea di Dio creatore è il vero e supremo principio del dritto, del dovere e della legge, ella contiene in se il loro mezzo ed il lor fine eziandio una con la loro ragione.

500. Ma per non rimanerci su i generali in una quistione che in se racchiude il germe di tutte le altre, dimostriamo col Gioberti che la idea di Dio creatore, oltre il principio del dritto del dovere e della legge, comprende in se e spiega in modo speciale anco il loro mezzo e fine. Il dritto, il dovere e la legge procedendo da Dio hanno certamente il lor fine, il quale coincide col fine della creazione ed è riposto nella partecipazione del bene agli esseri creati.

501. Questi esseri son tutti ordinati a tal fine dalla sapienza del Creatore, ma non tutti son capaci di goderlo per difetto d'intelligenza e di arbitrio; il suo godimento è serbato solo agli esseri intelligenti e liberi, come son gli uomini al cospetto della ragione.

502. Il mezzo del dritto poi, non che del dovere e della legge consiste nelle facoltà onde gli uomini son forniti per operare in ordine al bene e goderne come di un premio delle loro operazioni: esse riduconsi al senso all'intelletto e alla volontà; il senso eccita l'intelletto all'apprensione del bene; l'intelletto l'apprende nella sua natura e relazioni; e la volontà premossa dall'istinto e riscaldata dal desiderio liberamente lo compie.

503. Con le facoltà umane concorrono tutte le forze naturali; poichè essendo uno ed assoluto il fine dell'universo ch'è il fine morale, ogni potenza che apparisce nell'estensione del suo dominio, è nella condizione di mezzo verso un tal fine.

504. Ciò posto, vediamo come il mezzo ed il fine indicati trovano la lor ragione nell'Ente creatore. È evidente che il fine morale atteso la sua natura necessaria ed universale si converte con Dio ch'è il solo essere reale universale e necessario; talchè la partecipazione degli uomini al bene assoluto si risolve nella loro unione con Dio.

505. Questa unione può effettuarsi in doppio modo, ossia per la virtù e per la beatitudine: la virtù come sforzo attuale ed abituale dell'animo verso il bene è il fine immediato dell'umano operare nella vita mondiale; la beatitudine poi come fruizione inalterabile e permanente del bene è il fine mediato ed ultimo che si adempie nella vita oltremondana.

506. Or Dio non solo è l'oggetto della virtù e della beatitudine, ma n'è ancora la causa, col divario però che nell'azione virtuosa Egli coopera con un'altra cagione, qual'è l'arbitrio umano; nell'azione beatifica poi è il solo agente. Imperocchè durante il corso della vita mondiale Dio come bene attira continuamente a se stesso l'umano arbitrio, e in tal guisa lo dispone a virtù; ma poichè gli mantiene la libertà ond'è adorno, l'atto virtuoso non si compie senza il positivo concorso dell'arbitrio medesimo all'azione divina. Ma nell'azione beatifica Dio è il solo operatore; poichè sciolto da' legami del corpo l'animo umano fa un salto ed ascende ad un altro ordine di cose, qual è l'ordine sovrannaturale: in quest'ordine tutto accade per l'immediata azione di Dio; la forza dell'animo, perchè giunta alla sua meta, non è più trasportata in contrario senso da altre forze nemiche, e l'influsso divino la invade e la compenetra da ogni lato, in modo che a lei non rimane alcun potere di resistenza ed ella si limita a ricevere in se passivamente l'effetto dell'azione divina.

507. Questa azione considerata in se stessa s'immedesima con l'azione creatrice, poichè una e semplicissima è l'azione divina stante la sua assolutezza e infinità: la differenza riguarda il solo effetto che n'è il termine estrinseco, perchè l'azione creatrice ha per effetto lo stesso essere, la stessa sostanza della creatura ragionevole, dove

che l'azione beatrice ha per effetto un modo di essere della medesima; quindi possiam dire che l'idea dell'Ente creatore contiene in se il principio ed il fine morale.

508. Rispetto al mezzo morale non è difficile il dimostrare la sua intima attinenza con l'idea suddetta. Imperocchè tutte le facoltà dell'animo umano son primitivamente create da Dio del pari che le potenze della natura esteriore che concorrono alla loro attuazione ed esplicazione successiva; ed attuandosi vengon premosse e sostenute positivamente pur dall'atto creativo, ch'è continuo.

509. Se tali facoltà si trovano talora nello stato di aberrazione per un fatto colpevole dell'arbitrio umano, il quale atteso la sua libertà finita può deviare dalla meta, a cui l'indirizza e spinge il Creatore, la forza sovrannaturale dell'atto creativo è pur la causa prima della sua redenzione; infatti la redenzione è una nuova creazione, e l'animo redento è una nuova creatura, secondo il linguaggio della Bibbia; dunque il mezzo interno della virtù si rapporta ragionevolmente a Dio creatore.

510. Non vi diciamo del mezzo esterno consistente nel concorso delle forze naturali al compimento della virtù; poichè queste forze son cieche di loro natura e fatali; quindi non possono per intrinseco difetto cooperare da se sole all'azione virtuosa dell'arbitrio, ignorandone il fine e non avendo la prerogativa di dirigere la propria operazione; ma il loro concorso a tal fine è dovuto solo alla sapienza e provvidenza divina che si converte con l'azione creatrice. Sicchè l'idea dell'Ente creante contiene in se il principio, il mezzo ed il fine della Morale; dunque questa idea è il vero e supremo principio di questa scienza.

511. Contemplando dall'altezza di un tal principio la nostra scienza, or potete intendere com'ella rientra nel dominio della Filosofia; poichè ogni scienza è rappresentata dal suo principio che svolgendosi le dà l'essere e la vita; quindi se il principio morale è l'istesso principio filosofico, la Morale si unifica con la Filosofia.

512. L'unica differenza per cui si distinguono, è quella de' rispetti in cui l'unico lor principio si vien riguardando. Imperocchè l'Ente creatore, quantunque semplice ed uno in se stesso, si può tuttavia considerare or come causa ed or come fine di tutti gli altri esseri; nel 1. rispetto è il principio speciale della Filosofia, perchè questa scienza versa propriamente nelle supreme ragioni delle cose e delle idee; nel 1. poi è il principio speciale della Morale, perchè questa disciplina travagliasi precipuamente intorno a' fini delle azioni.

513. Ma i fini delle azioni rannodansi alle cause delle medesime, quando trattasi di causa e di fini assoluti, come si fa appunto nella

Filosofia e nella Morale; infatti il fine assoluto è l'Essere assoluto, il quale ha ragione di fine, perchè è principio assoluto; dunque la scienza de' fini è sottordinata alla scienza delle cause, quando bene sian distinte l'una dall'altra.

514. Noi non resteremo giammai d' insistere su questa unità di ordine e di armonia delle scienze che pigliamo ad esplicare; poichè essa è un carattere splendidissimo della loro verità: la verità è una ed armonica in se medesima, si rivela nell'ordine e nell'ordine sussiste secondo la definizione del vero; quindi se vuolsi riconoscere la verità di una parte del sapere, il quale in tutta la sua estensione dee brillare per la sua verità, bisogna guardare alla sua armonia con le parti del medesimo, segnatamente con la prima qual'è la Filosofia.

515. La Filosofia non è, come la divinità di Epicuro, assisa su di un trono deserto nel seno di una eternità silenziosa, poco o niente sollecita del destino delle altre scienze; ma simile al Dio del Cristianesimo che dà l'essere il movimento e la vita a tutte le creature ella penetra in tutte le parti dello scibile e le avviva col suo vigore. Queste parti forman l'aringo, ov'ella viene a spiegare la infinita potenza che possiede in proprio; e fintanto che la mente umana che l'assume per guida nelle sue investigazioni, non giunge col lume di lei a vederne tutto lo svolgimento, il suo valore può mettersi in dubbio.

516. Considerando come ragion suprema del reale e dello scibile l'idea dell'Ente creatore vedemmo che ella presiede ad ogni parte della Filosofia, quali sono l'Ontologia la Psicologia e la Logica, or l'istesso avviene qualora guardiamo questo Essere sublime qual fine supremo nella Filosofia del Dritto. Imperocchè Dio nell'aspetto di bene è il fine non pure dell'uomo individuale, ma ancora dell'uomo sociale. Egli al modo istesso che crea l'individuo umano e il guida perennemente al bene assoluto, crea pure la società, e con ogni sorta di mezzi la spinge a tal bene. Infatti l'idea del bene assoluto non splende alla ragione sociale del pari che alla ragione individuale? L'individuo e la società non sono ambedue animati dall'amore dell'assoluto bene? La forza dell'istinto che rappresenta la virtù creatrice agisce in seno della società e dell'individuo e li trasporta verso il bene con impulso irresistibile; quindi accade che a traverso le vicende mondiali l'individuo e la società appariscono sempre nello stato di progresso morale. Sicchè possiamo dire che l'idea dell'Ente creatore è il vero e supremo principio del Dritto individuale e sociale.

## SVOLGIMENTO DEL DRITTO INDIVIDUALE.

**517. A comporre la scienza del Dritto bisogna svolgere il suo principio supremo — 518. Questo svolgimento si compie dalla Ragione morale — 519. La Ragione morale suppone il concorso di altre facoltà cognitive — 520. Opinione di alcuni filosofi intorno alla coscienza morale. Questa facoltà non è la regola delle azioni umane — 521. Ella non può tampoco scoprire siffatta regola — 522. Analogia della suddetta opinione con l'errore de'sentimentalisti — 523. La Ragione morale non è sostanzialmente diversa dalla Ragion pura — 524. Confutazione dell'opposta dottrina di Kant — 525. Processo dialettico della Ragione morale — 526. Possibilità dell'errore morale — 527. Divisione del medesimo in materiale e formale — 528. Suddivisione dell' errore materiale in errore di dritto ed errore di fatto — 529. Quistione: l'errore morale è vincibile o invincibile, innocente o colpevole? Si sostiene che talvolta l'errore morale è invincibile — 530. Risposta ad un'obbiezione — 531. Prima causa dell' errore invincibile — 532. Seconda causa del medesimo — 533. Non vi è dubbio che l'errore materiale e di fatto sia talora invincibile — 534. Quando si possa dire invincibile l' errore materiale e di dritto — 535. L' errore formale può essere ancora invincibile — 536. L'errore morale è innocente, quando sia invincibile ed involontario — 537. L'errore vincibile e volontario è sempre colpevole — 538. Della coscienza perplessa.**

517. Fermato il principio della Filosofia del Dritto, è forza di esplicarlo per comporre il corpo di questa scienza: noi cominceremo ad esplicarne la 1. parte ch'è il Dritto individuale, poichè abbiam dimostro che essa precede logicamente la 2. parte riposta nel Dritto sociale.

518. La facoltà che presiede a siffatto esplicamento, è la Ragione presa in senso stretto, ossia come facoltà di percepire i rapporti delle cose e delle idee: ella per questo ufficio piglia un nome speciale, qual è quello di Ragion pratica o morale per distinguersi dalla Ragione pura o teoretica che si restringe allo svolgimento del pensiero e non considera l'azione.

519. La Ragione morale per compiere il suo ufficio abbisogna del concorso di altre facoltà intellettuali; poichè ella dee svolgere i rapporti tra la legge e le azioni, onde ricavare i dritti e i doveri che quella concede ed impone rispetto a queste; quindi suppone pria di tutto l'Intuito che apprende la legge la qual'è un' idea tutta obbiettiva; indi la Riflessione si ontologica come psicologica, poichè la prima occorre per conoscere con chiarezza e precisione la legge, e la seconda per ravvisare le azioni le quali son soggettive ed all' imperio della legge sottostanno.

520. Alcuni filosofi pretendono che la facoltà destinata ad applicare la legge alle azioni sia la Coscienza morale, e la dicono regola delle azioni. Questa pretensione non è legittima; poichè la regola delle azioni per riuscire autorevole dev'essere obbiettiva; or la Coscienza è una facoltà dell'individuo soggetto alla regola; dunque è sfornita dell'autorità necessaria per regolare le sue azioni.

521. Anche quando la Coscienza morale vogliasi ritenere come facoltà che rivela soltanto e non costituisce la regola delle azioni, ella è impotente a sortire il suo scopo; poichè la vera regola delle azioni è la legge; or se la legge è obbiettiva ed estrinseca al soggetto delle azioni, come può rivelarsi dalla Coscienza che si limita alla percezione del soggetto e de' puri suoi modi?

522. Il doppio errore contenuto in questa dottrina ci richiama alla memoria l'inganno de'sentimentalisti che riponevano la facoltà morale nel sentimento, e riducevano la legge ad un impulso istintivo; quindi tutte le ragioni da noi addotte contro quei filosofi servono ancora a confutarla.

523. La Ragione morale è sostanzialmente identica alla Ragion pura; poichè l'una e l'altra son due funzioni della facoltà di conoscere che è essenzialmente una. Il Kant disconosce siffatta identità, poichè assegna alla Ragion morale detta da lui Ragion pratica un'estensione ed un valore assai diverso da quello della Ragion pura; dicendo che la Ragion pura presiede alla conoscenza de' soli fenomeni e non oltrepassa la regione del pensiere, mentre la Ragion pratica coglie la realtà assoluta del dovere, della legge e di Dio che n'è l'autore e il vindice, e detta la norma delle azioni all'arbitrio, il quale vien da lei determinato come da una forza istintiva.

524. Prescindendo dagli argomenti psicologici che smentiscono questa interna ed essenzial distinzione delle due forme della Ragione, basta per rigettarla osservare che il dovere e la legge morale suppongono la libertà dell'arbitrio, e non le derogano affatto nel momento dell'azione; quindi la Ragion pratica come facoltà morale non può ciecamente e istintivamente spingere la volontà secondo la opinione di Kant. La Ragion pratica dee conoscere la legge e il dovere morale per rivelarlo alla volontà; come dunque può somigliare l'istinto che nulla conosce? L'istinto è una funzione della volontà che opera in ordine alla legge, ma non porge alcuna regola, poichè la regola è intelligibile, e l'istinto nulla intende. Il carattere d'istinto assegnato alla Ragion pratica dal filosofo di Koenisberg toglie alla scienza morale che si dee svolgere da lei, tutta la sua dignità.

525. Essendo identica alla Ragion pura, la Ragion morale dee serbare l'istesso procedimento di quella cioè il procedimento dia-

lettico: questo importa che la Ragione muova dall'idea della legge, che rappresenta il principio dell'azione e la ragion del dovere; in di si volga all'azione per guardarla in rapporto con la legge, e dalla natura di questo rapporto determini l'essenza morale dell'azione medesima: allora apparisce il dritto o il dovere di operare, proveniente dalla legge. Per grazia di esempio, la Ragion morale apprende dal principio morale che il bene assoluto è il fine di ogni libera azione dell'uomo; ma la cognizione dell'uomo si può volgere liberamente a questo bene, come accade nel periodo della riflessione, ed è pure indispensabile per asseguirlo come fine; dunque è un dovere per l'uomo lo studio del bene assoluto.

526. Non vi è dubbio che in tal processo la Ragion morale possa fuorviare ingannandosi intorno alla legge, o all'azione, od al rapporto dell'una con l'altra; quindi è possibile un errore morale.

527. Questo errore come ogni altro è al tutto subbiettivo, consistendo in un inganno della mente, e dividesi in materiale e formale: il 1. ha luogo, se la mente ingannasi intorno alla legge o all'azione che formano la materia del ragionamento morale; il 2. poi avviene qualora la mente illudesi intorno al rapporto tra l'azione e la legge, il quale ne costituisce la forma.

528. L'errore materiale suddividesi in due altri che sono l'errore di dritto e l'errore di fatto: l'errore di dritto riguarda propriamente la legge, e l'errore di fatto l'azione.

529. Si chiede, se l'errore morale sia vincibile od invincibile, e però colpevole od innocente. In generale, ogni errore è volontario, qualunque ne sia la specie, e la necessità dell'errore è una contraddizione secondo i canoni filosofici; quindi l'error morale, generalmente parlando, è sempre vincibile, e per conseguente colpevole. Ma attendendosi alle circostanze obbiettive e subbiettive dell'errore, non sempre è dato all'uomo di evitarlo; supponete infatti un uom volgare implicato in una quistione morale assai difficile a risolvere, com'è p. e. quella che versa intorno all'apparente collisione de' dritti e de'doveri; qui tutto concorre alla possibilità di un errore nella sua soluzione, poichè alla difficoltà obbiettiva del quesito si arroge l'insufficienza de' mezzi del soggetto a cui si propone; questi dunque può errare facilmente e nel dritto e nel fatto, e non ha in suo potere le condizioni per cansare l'errore che però dicesi invincibile rispetto a lui.

530. È vero che il giudizio può sempre sospendersi, quando non soccorrano tutti i dati favorevoli per ben giudicare; ma talvolta accade che un'azione debba farsi instantemente, la quale esige il giudizio dell'intelletto; in tal caso dovendosi necessariamente

giudicare, e mancando alcuni dati per la rettitudine del giudizio, non pare inevitabile l'errore?

531. Essendo l'errore subbiettivo di sua natura, la morale necessità del medesimo si riferisce sempre allo stato intellettuale dell'uomo; quindi è vincibile o invincibile secondo che l'uomo è incivilito o barbaro, e lo è in proporzione del grado di civiltà o di barbarie. Quanti errori morali non si ravvisano presso le nazioni barbare o selvaggie, i quali non appariscono tra i popoli inciviliti? e quanti sforzi non occorrono per diffondere in mezzo a quegli infelici il lume della verità? Per trarli da' loro errori Dio ha dovuto scuotere la loro mente con prodigi interni di una grazia speciale e con miracoli esterni fino a sospendere le leggi più stabili della natura. Or ciò non mostra all'evidenza che gli errori morali di quelle nazioni erano naturalmente invincibili?

532. L'uomo può abituarsi all'errore, sovrattutto morale, e quando lusinga le sue passioni; e questa abitudine al pari delle altre può convertirsi in natura; or qualora sia ciò sventuratamente avvenuto, l'errore diviene moralmente invincibile, perchè l'uomo agisce ordinariamente secondo natura, ed abbisogna di un aiuto sovrannaturale per vincere le ree preoccupazioni di essa; dunque non vi è dubbio che sianvi degli errori morali invincibili per l'uomo.

533. Ma di quale specie son questi errori? son gli errori materiali, ovvero formali? e rispetto a'primi, son gli errori di dritto, o di fatto? Quanto agli errori materiali e di fatto, è indubitato che possano essere inevitabili; poichè è ben possibile d'ignorare alcune circostanze di un fatto, materia delle nostre azioni, malgrado tutte le cautele da noi prese per conoscerle: allora se tali circostanze son necessarie per ben giudicarne, la loro ignoranza rende invincibilmente erroneo il giudizio che assolutamente debba farsene.

534. In ordine agli errori di dritto, se essi versano intorno alla legge naturale ne'suoi principi e nelle sue prossime conseguenze, non si possono dire invincibili per se stessi quando prescindasi da ogni rea disposizione dell'animo; poichè i principi e le prossime conseguenze della legge naturale brillano ognora alla mente di tutti; quindi non si possono disconoscere da chicchessia che li guardi con occhio semplice e sincero. Ma se trattasi delle rimote conseguenze della detta legge, ovvero di una legge positiva, nel 1. caso il poco sviluppo della propria ragione, e nel 2. le circostanze di fatto inseparabili dalla seconda specie di legge, c'inducono a pensare che un errore intorno ad essa possa ben essere invincibile.

535. Finalmente gli errori formali nel senso da noi dichiarato, dipendendo dall'operazione deduttiva e riflessa della nostra ragione, parrebbe che fossero tutti vincibili, poichè ogni atto riflesso è vo-

lontario. Ma è da osservare che la ragione deduttiva, quando siasi convinta delle premesse del raziocinio è invincibilmente trasportata alla conseguenza dal filo della Logica; se dunque sia caduto un errore invincibile nelle sue premesse, ci sembra che ella possa errare invincibilmente nella deduzione.

536. Risoluta la 1. parte della quistione intorno all'errore morale, resta a scioglierne la 2. sulla colpabilità ed incolpabilità del medesimo, e dell'azione che ne consegue. È un principio incontrastabile che ogni colpa è volontaria: ciò fondasi nell'essenza della moralità delle azioni, intorno alla quale osservammo che le azioni per vestire il carattere morale debbono procedere dall'intelletto e dalla volontà libera insieme; quindi apparisce che l'errore invincibile ed involontario è scevro di colpa. Questa verità è riconosciuta generalmente in Morale, e per ordinario si esprime con dire che la coscienza invincibilmente e involontariamente erronea è retta. Or la rettitudine di un atto porta seco il dovere di farlo, poichè la rettitudine convertesi con la bontà; quindi intendesi che è peccato l'agire contro la coscienza suddetta, quantunque erronea. Cosiffatto peccato non deriva dalla malizia della cosa che fassi, ma dalla rea intenzione dell'agente; poichè egli crede che la cosa è un male, e la fa come se fosse un male; dunque al male si appiglia la volontà di lui, e però fa un peccato.

537. L'errore vincibile poi non è immune da colpa, perchè è volontario; e ciò ha luogo sia che si pigli il male pel bene, o il bene pel male; poichè nel 1. caso l'intrinseca malvagità dell'azione non vien manco pel nostro falso giudizio essendo la natura delle cose indipendente dal nostro modo di pensare; e nel 2. la reità dell'intenzione produce la colpa.

538. Quando si ha la sventura di aggirarsi nel detto errore, si pecca sempre sia operando conforme al proprio convincimento, sia contro il medesimo; e questo è il vero caso di quella che i Moralisti dicono *coscienza perplessa*. Questa per altro si può deporre, essendo il suo errore vincibile e volontario; quindi non sussiste mai la necessità di peccare nell'uomo.

---

## CLASSIFICAZIONE DE'DRITTI E DE'DOVERI DELL'UOMO.

**539.** A conoscere i dritti e i doveri dell'uomo bisogna considerarlo in rapporto con gli esseri personali — **540.** Carattere personale di Dio e del Prossimo — **541.** La comunione del carattere personale è la cagion subbiettiva de'dritti e de'doveri scambievoli degli uomini — **542.** Questi dritti e doveri sono individuali di lor natura — **543.** Ragio-

**ne per cui negansi da alcuni filosofi i doveri individuali fra gli uomini — 544. Confutazione di essa — 545. Conferma di tal confutazione — 546. L'uomo ha doveri verso Dio, verso il Prossimo e verso se medesimo — 547. Quest'ultima specie di doveri non dee offrire alcuna difficoltà nella scienza — 548. I doveri verso Dio precedono ogni altro dovere — 549. I doveri verso noi stessi precedono quelli verso il Prossimo — 550. Questa precedenza vien rifermata dall'autorità del Vangelo — 551. Ordine in cui svolgeremo i doveri dell'uomo — 552. L'uomo non ha dritto verso Dio — 553. Obbiezione — 554. e 555. Risposta — 556. L'uomo non ha dritti verso se medesimo — 557. Aspetto, in cui distinguonsi i dritti dell'uomo — 558. Speciale trattazione de' doveri e de' dritti individuali.**

539. Seguendo il processo dialettico della Ragione morale che ora abbiamo accennato per svolgere i dritti e i doveri individuali dell'uomo, bisogna considerare quest'essere ne'suoi rapporti morali, da cui sorge ogni dovere e diritto di lui. Ora i rapporti morali sussistono solo tra gli esseri dotati del carattere personale, poichè questi soltanto possono sentire l'azione della legge che apprendono per la loro intelligenza e sono in grado di osservarla per la libertà del loro arbitrio; quindi le nostre ricerche sull'uomo guardato nello stato individuale debbonsi restringere a' rapporti di lui con gli altri esseri personali.

540. Questi altri esseri son Dio e il Prossimo; infatti Dio è un essere personale, poichè è intelligente e libero in grado infinito; anzi Egli è la sorgente di ogni personale dignità, poichè da Lui discende mercè l'atto creativo la luce dell'intelletto e l'energia della volontà negli altri esseri personali. Il Prossimo è ogni altro essere simile a noi, cioè dotato dell'istessa nostra natura, risultante dallo spirito e dal corpo congiunti insieme, e da noi distinto solo individualmente, ossia per la sola varietà delle determinazioni che formano i caratteri individuali del nostro essere; quindi non vi ha dubbio che egli sia pure un essere personale.

541. Questa comunione di carattere personale che esiste fra noi Dio ed il Prossimo ci fa partecipi dell'istessa legge, ed è la radice subbiettiva de'dritti e de'doveri che abbiamo in comune. Imperocchè la legge è una, perchè assoluta, ed uno è il fine che impone agli esseri soggetti al suo imperio, perchè tal fine è il bene assoluto; or da ciò segue che i dritti e i doveri conceduti ed imposti dalla legge in ordine al suo fine son comuni a tutti questi esseri, come quelli che fondansi nella comune lor natura e ne' rapporti essenziali di essa.

542. Tali dritti e doveri non suppongono alcuna superiorità o dipendenza reciproca degli uomini tra loro; poichè l'autorità onde

emanano non è propria di alcuno tra loro, ma è superiore ad essi tutti, e tutti egualmente gli obbliga col suo assoluto comando; dunque son doveri e dritti individuali, come quelli che sussistono tra gli uomini, quantunque siano indipendenti fra loro.

543. Alcuni pretendono che non vi siano dritti e doveri reciproci fra gli uomini, indipendentemente dalla società; poichè quando gli uomini vengono in contatto fra loro, trovansi in rapporto sociale. Infatti gli uomini tendono ad un fine comune, qual è il bene, sentono il dovere di cooperarvi in comune, si sentono offesi dagli altri che li impediscano di raggiungerlo, ovvero non li ajutino in tale intento, e fanno degli sforzi per indurli a cessare quella offesa; or ciò prova ad avviso di coloro, che gli uomini venendo in contatto trovansi in uno stato sociale.

544. Ma qui bisogna ricordarsi del divario tra la occasione e la cagione de'dritti e de'doveri dell'uomo: alcuni di questi, come sono i dritti e i doveri relativi alla vita alla roba all'onore di ciascun individuo, sorgono dalla natura individuale di ognuno, e la società o il contatto dell'uno con l'altro è l'occasione che provoca l'esercizio di essi. Per dirsi che tali uomini venendo in contatto trovinsi in un rapporto sociale, è mestieri che si dimostri oltre la comunione d'intento anche l'esistenza di un'autorità comune che gli diriga al medesimo, poichè tal'autorità è l'anima del corpo sociale; or prescindendo dall'autorità di Dio che presiede alla società religiosa, gli uomini si possono ritrovare in uno stato, ove non sottostiano ad altra autorità comune; tal è lo stato di più individui di diverse nazioni che s'incontrino in un luogo non soggetto al dominio di alcuna di esse. In questo stato sussistono tutti i dritti e i doveri succennati, perchè son naturali; intanto non vi è società visibile tra i loro subbietti; come dunque direbbonsi dritti e doveri sociali?

545. La scienza ritiene la distinzione de'dritti e de'doveri religiosi da altre specie di doveri e di dritti; or i dritti e i doveri degli uomini considerati in società con Dio son propriamente religiosi; dunque quegli altri che hanno riguardandoli in un altro rapporto che non sia il religioso, nè quello di associazione sotto l'indirizzo di altra autorità, sono individuali, non già sociali.

546. Essendo Dio e il Prossimo le persone con cui trovasi l'uomo in rapporto nello stato individuale, parrebbe che due fossero le classi de'dritti, o meglio de'doveri individuali di lui, cioè doveri verso Dio, e doveri e dritti verso il Prossimo. Ma la Ragione morale distingue un'altra classe di doveri, quali son quelli verso se stesso, poichè la specie del dovere vien determinata dall'oggetto speciale ed immediato a cui si riferisce, rimanendo sempre in salvo l'unità assoluta della legge che l'impone verso quell'oggetto; or non vi è

dubbio che la legge naturale, siccome prescrive alcune cose da farsi direttamente verso Dio ed il Prossimo, così ne prescrive delle altre verso noi medesimi, come p. e. la conservazione della vita e la custodia dell'onore; dunque son doveri reali verso noi stessi.

547. Questi doveri hanno del pari che tutti gli altri un valore obbiettivo; poichè sono imposti dall'istessa legge naturale: noi non ne siamo che il subbietto ed il termine od oggetto immediato; quindi non offrono alcuna difficoltà nella scienza.

548. Le tre specie di doveri or mentovate, quantunque discendano dalla medesima sorgente, pur tuttavia hanno diverso grado d'importanza morale e scientifica; infatti i doveri verso noi stessi ed il Prossimo suppongono quelli verso Dio; poichè Dio è il legislatore morale, e la sua morale autorità è la prima cagione di ogni dovere possibile; dunque i doveri speciali verso di Lui ne precedono ogni altro logicamente e moralmente.

549. Di poi i doveri verso noi stessi antecedono a quelli verso il Prossimo; poichè il fondamento di questi ultimi è la similitudine del Prossimo con noi, e il loro peso morale è proporzionato al grado della medesima; infatti chi non riconosce che i doveri di pietà filiale sono più stretti degli altri doveri di umanità in generale appunto perchè i genitori son naturalmente più collegati co' loro figliuoli che non tutti gli altri uomini? Ora è indubitabile che noi siamo più prossimi a noi stessi che ad ogni altro individuo del genere umano; poichè con noi stessi noi abbiamo il rapporto d'identità sostanziale e personale, laddove con gli altri uomini siamo nel rapporto di similitudine che certamente è più rimoto della identità, essendo un' identità parziale, cioè di sola natura nel caso nostro.

550. Il Vangelo che nella sua semplicità nasconde un senso profondamente scientifico, conferma questa dottrina; poichè riduce tutti i doveri verso il Prossimo ad amarlo come noi stessi; or ciò non vuol dire che il Prossimo abbia rispetto a noi la ragione d'immagine, e per tal ragione ciò che a lui dobbiamo, sia, ragguagliata ogni cosa, in qualche modo inferiore a ciò che dobbiamo a noi stessi? Non insegna pure il Vangelo che se il Prossimo ci sia cagione di scandalo e di ruina spirituale noi dobbiamo odiarlo e respingerlo dal nostro cuore per guadagnare la salute dell'anima? Questo precetto è un argomento irrefragabile della superiorità morale de' doveri verso noi stessi sù quelli verso il Prossimo.

551. Sicchè manteniamo la gradazione de' nostri doveri individuali, ponendo in 1.° luogo i doveri verso Dio, in 2.° quelli verso noi stessi, ed in 3.° quelli verso il Prossimo; ed in questo ordine li pigliamo ad esplicare per rigor di metodo.

552. Quanto a'dritti individuali non possiamo classificarli al mo-

do istesso de' doveri; poichè l'uomo non ha dritti verso Dio, nè verso se medesimo. Infatti l'uomo in faccia a Dio è assolutamente nella condizione di dovere, come Dio in faccia a lui è nell'assoluta condizione di dritto; imperocchè Dio è assoluto Signore dell'uomo, e però gli è superiore sotto ogni rispetto possibile; or essendo il dritto assoluto la potestà del comando, e il dritto relativo una partecipazione della medesima, è chiaro che ogni dritto contiene una potestà legittima che conviene al suo soggetto verso degli altri esseri che sono obbligati ad osservarla; in altri termini, il soggetto del dritto è superiore al soggetto del dovere corrispondente; dunque se l'uomo non ha nè può avere superiorità di sorta verso Dio, è evidente che non dassi dritto umano verso Dio.

553. Ei suol dirsi che l'uomo adempiendo la legge ha un dritto al premio che vi è annesso; quindi siccome Dio autor della legge è quegli che vi annette tal premio per sanzionarla, parrebbe che l'uomo avesse un dritto verso di Lui.

554. Ma è da considerare che Dio dee largire il premio all'osservatore della legge, perchè ciò esige l'assoluta giustizia, la quale vuol premiata la virtù e punito il vizio; or non è Dio stesso l'assoluta giustizia ? dunque il suddetto dovere divino non è un dovere verso l'uomo, bensì è un dovere verso Se medesimo. E il corrispondente dritto dell'uomo al premio non ha la vera ragion di dritto, poichè non racchiude l'elemento imperativo che è essenziale al dritto rigoroso; ma ha la ragione di grazia e di beneficio divino.

555. E per fermo, l'uomo gratuitamente riceve da Dio tutto il suo essere e tutte le sue facoltà, ed è posto nella condizione di operare in ordine al bene, il quale anche gratuitamente gli è assegnato qual fine; inoltre egli è premosso sovrannaturalmente da Dio nelle sue operazioni verso il bene, talchè l'azion di lui riducesi a seguire soltanto e non contrastare l'indirizzo divino; finalmente essendo il premio sovrannaturale, ripugna che sia l'effetto dell'operazione naturale dell'uomo; esso è una continuazione dell'atto sovrannaturale di Dio, il quale comincia nel beneficio della creazione e si compie nell'altro più grande della beatitudine. Sicchè ogni azione meritoria dell'uomo è tutta opera di Dio che dà il volere e il potere ; come dunque avrebbe l'uomo un vero e rigoroso dritto verso Dio? Il premio annesso alla legge non è dato per dritto umano, ma per degnazione divina secondo il linguaggio teologico.

556. L'uomo non ha tampoco dritti verso se stesso; e di vero, al dritto umano risponde un dovere umano, il quale risiede in un soggetto differente da quello del dritto, e dicesi oggetto del medesimo; dunque la natura degli elementi essenziali del dritto umano dimostra che questo dritto è sempre in un uomo verso un altro uomo.

Ondechè attendendosi all'oggetto de' dritti individuali dell'uomo, essi non comportano l'istessa distinzione de' suoi doveri individuali.

557. Tuttavia tali dritti si possono distinguere tra loro per altro rispetto, qual è la loro materia o il loro fine. Imperocchè i dritti umani son tanti mezzi che l'uomo riceve da Dio per conseguire un fine legittimo, e che gli sono garentiti da Lui quando vengono indirizzati al medesimo; or il fine legittimo è moltiplice, parlando in generale: verbigrazia, la professione del culto religioso, la conservazione della vita, l'acquisto e l'uso della proprietà, l'educazione, son tutti fini legittimi, purchè subordinati al fine assoluto ch'è il bene onesto; dunque i dritti umani individuali son capaci di una distinzione in ragione della loro materia o del loro fine. In questo senso distinguiamo i dritti di religione, di vita, di proprietà, di educazione, e via discorrendo.

558. Ciò posto intorno alla distinzione de' doveri e de' dritti individuali dell'uomo, noi pigliamo ad esplicarli partitamente per comporre il corpo del Dritto individuale.

---

## DOVERI VERSO DIO.

**559. L'uomo dipende da Dio sott'ogni rispetto, cioè nell'essere, nel conoscere e nell'operare — 560. Quindi ha verso Dio i doveri di adorazione, di fede e di amore — 561. Questi doveri hanno un carattere razionale: la Rivelazione li determina e li compie — 562. Il dovere della fede precede logicamente tutti gli altri — 563. Risoluzione di una difficoltà — 564. Distinzione della fede dagli altri atti morali — 565. Il dovere dell'adorazione precede quello dell'amore — 566. Idea del culto religioso: sua divisione in interno ed esterno — 567. La necessità del culto interno è indubitata fuori dell'ateismo — 568. I deisti ed i razionalisti negano la necessità del culto esterno — 569. 1. Argomento loro — 570. 2. Argomento — 571. Si dimostra che il culto esterno è necessario, come conseguenza del culto interno, e 572. come mezzo del medesimo — 573. Risposta al 1.° argomento degli avversari — 574. Risposta al 2.° argomento — 575. Dell'empietà e della superstizione: l'empietà contiene un'immoralità profonda — 576. Origine della superstizione — 577. L'ignoranza è nutrice della medesima — 578. L'incredulità è per ordinario più funesta della superstizione — 579. Caso singolare del contrario.**

559. Dio, come vero e bene assoluto, è il primario oggetto della scienza in generale, e del Dritto in particolare; ondechè i primi doveri individuali dell'uomo son quelli che han per termine Iddio, e diconsi doveri di religione. Il fondamento di questi doveri è l'essen-

ziale rapporto tra Dio e l'uomo, cioè la supremazia naturale di Dio, e la naturale dipendenza dell'uomo; or essendo un tal rapporto universale assolutamente, esso estendesi a tutti i modi in cui l'uomo si può riguardare in faccia a Dio, e però rispetto all'essere, al conoscere ed all'operare; quindi non è difficile di specificare i suddetti doveri.

560. Ed invero, l'uomo dipendendo da Dio nel triplice rapporto or accennato, egli deve riconoscere e professare la sua dipendenza nell'essere nel conoscere e nell'operare; or la dipendenza nell'essere si appalesa nell'adorazione, per cui l'uomo si umilia al cospetto di Dio, come autor del proprio essere; la dipendenza nel conoscere si addimostra nella fede, mercè la quale ricevesi e ritiensi la parola divina, come un'espressione infinitamente autorevole dell' assoluta verità, principio e fine dell'intelletto umano; e la dipendenza nell'operare manifestasi nell'amore, per cui l'umana volontà aderisce liberamente a Dio, come bene assoluto; dunque l'adorazione, la fede e l'amore comprendono tutti i doveri dell'uomo verso Dio.

561. Ciascuno di tali doveri, quantunque sia esplicitamente imposto pure dalla Rivelazione, è eminentemente razionale; poichè l'umana ragione percepisce intuitivamente il rapporto essenziale tra l'uomo e Dio, qual è il rapporto di creazione; e tal rapporto essendo quello di vera causa al suo effetto, implica la supremazia naturale di Dio e la naturale dipendenza dell'uomo sott'ogni rispetto. La Rivelazione imponendo i medesimi doveri, da un lato ne rimuove quell'ombra ch'è inseparabile dalla cognizione razionale dell'uomo atteso l' invòglia sensibile del suo intelletto, e dall' altro li determina, li particolareggia, li compie e ne accresce il morale valore, aggiungendovi un'augusta sanzione.

562. Il valore morale è lo stesso in tutti i doveri verso Dio; poichè hanno lo stesso principio nel rapporto di creazione ch' è unico e semplicissimo, e si riferiscono all' istesso fine od oggetto ch' è Dio, Essere assolutamente uno nella sua essenza; ma logicamente considerati hanno un cert' ordine fra loro, il quale li rende atti ad entrare nel dominio della scienza. E per fermo, la fede precede in ordine logico l'adorazione e l'amore; poichè se l'uomo non apprende intellettualmente l'Essere divino, non può liberamente riconoscerlo sotto alcuno aspetto con la sua volontà; poichè il riconoscere come atto riflesso e libero suppone innanzi a se il conoscere del pari che la riflessione l' intuito; dunque il dovere dell'uomo verso Dio comincia nella fede che riguarda propriamente il conoscere.

563. È vero che l'essere precede ontologicamente e logicamente il conoscere; onde parrebbe che l'adorazione consistendo nella ricognizione della dipendenza nell'essere fosse anteriore alla fede ch'è

il riconoscimento della dipendenza nel conoscere. Ma è da notare che qualunque sia l' oggetto di un dovere morale, se esso non è conosciuto, il dovere non può sussistere verso il medesimo; poichè il dovere cade propriamente nella volontà libera che sola può adempirlo; or l'atto libero della volontà richiede l'anteriore cognizione del suo oggetto. La libertà del volere comincia a spiegarsi nel riconoscimento dell'oggetto cognito; or questo riconoscimento si riduce ad un atto di fede razionale, perchè l' oggetto cognito è il vero, e la fede è propriamente la ricognizione del vero.

564. Ciò che distingue la fede dagli altri atti morali dello spirito umano è la varietà degli aspetti in cui l'oggetto suo si considera dalla Ragione morale: così, p. e. Dio quando è conosciuto può riguardarsi come principio e fine dell'essere o dell'operare umano; nel 1. aspetto diviene oggetto di adorazione, e nel 2. di amore; dunque l'amore, e l'adorazione rampollano dalla fede e non ponno aver luogo nell'uomo senza di essa. Riteniamo adunque che la fede è il primo dovere dell' uomo verso Dio, conforme all'insegnamento evangelico = *Accedentes ad Deum, primum oportet credere quia est* =

565. Alla fede succede logicamente l'adorazione, e questa precede di sua natura l' amore. Imperocchè l' adorazione germina dal concetto di Dio come principio del nostro essere, e l' amore dal concetto di Lui come fine del nostro operare; ora è evidente che Dio dev'essere il fine del nostro operare, perchè Egli è il principio del nostro essere, e noi intanto dobbiamo tendere a Lui, in quanto da Lui veniamo; dunque l'adorazione precede all'amore, come succede alla fede.

566. La fede, l'adorazione e l'amore congiunti insieme costituiscono il culto di Dio: questo è spirituale ed interno nella sua radice; poichè risulta primitivamente dagli atti interni per cui lo spirito umano riconosce liberamente Iddio come principio e fine del suo essere del suo conoscere e del suo operare; ma esso può assumere ancora un abito esterno atteso la natura dell'essere umano ch' è misto di spirito e di corpo, e però è capace di esprimere in modo sensibile ed esterno gli atti interiori dell' animo. Quindi nasce la distinzione del culto in interno ed esterno.

567. La necessità del culto interno non è impugnata da alcun filosofo che creda all' esistenza di Dio e riconosca la idea di questo Essere come apparisce alla sana ragione: essa vien negata da' soli ateisti in conseguenza della loro negazione di Dio; or questi infelici non possono ammettere a rigore di Logica verun dovere morale, sconoscendo l'unica autorità morale che n' è la sorgente e la causa; quindi dopo avere stabilito qui innanzi il fondamento razio-

nale del culto, cioè de' doveri di fede, di adorazione e di amore verso Dio, ci sembra inutile di entrare in particolar discussione sulla necessità del culto interno.

568. Ma bisogna procedere altrimenti rispetto alla necessità del culto esterno; poichè questa è negata formalmente da una schiera di filosofi, quali sono i deisti in particolare e i razionalisti in generale.

569. Costoro pretendono che il culto di Dio dovendo essere in ispirito e verità secondo il precetto di Cristo debbasi restringere tutto quanto agli atti interiori dell'animo, e tassano di superstizione e d'idolatria il culto esterno. Infatti, dicono essi, non vede Dio in se stessi gli atti interni della mente e del cuore degli uomini? dunque a che giova il culto esteriore?

570. Dio come Essere puro è tutto intelligibile, non rivelasi che allo sguardo della ragione; il senso non giunge sino a Lui che abita in una luce inaccessibile, e se sforzasi di percepirlo, resta abbagliato ed oppresso dal suo infinito splendore; dunque bisogna adorarlo soltanto nell'interno santuario della ragione.

571. Ma se bene attendiamo all'indole del culto come viene determinata da Cristo, cioè allo spirito e alla verità di esso, gli addotti sofismi svaniscono come nebbia innanzi al vento. Ed invero, il culto di Dio in ispirito e verità è il culto di un cuor puro e sincero, il quale compreso dalla maestà di Dio e dalla nientezza di se medesimo abbandonasi a Lui con tutto il fervore del sentimento; or questa specie di culto non può assolutamente restringersi nel fondo dell'animo senza erompere in alcun atto esteriore. Imperocchè tal'è la natura dell'uomo che i suoi sentimenti e le sue idee quando s'impadroniscono pienamente del cuore e della mente, tendano a spiegarsi al di fuori con forza irresistibile, e ne appelliamo al testimonio delle anime generose, che ispirate da sincera carità verso i miseri si addolorano profondamente qualora non possono mitigarne le sventure con mezzi esterni e sensibili. La simulazione del pari che la dissimulazione son due stati violenti dello spirito umano, in cui egli non può durare gran tempo; e ciò è ben facile a intendere, poichè l'anima è il principio vitale del corpo; come dunque può accadere che ella spieghi sinceramente la forza del suo affetto e intendimento senza farne trasparire alcun segno negli organi? Sicchè il culto esterno è un effetto naturale del culto in ispirito e verità; quindi ripugna il dedurre la vanità dell'uno dalla necessità dell'altro.

572. Inoltre, atteso la congiuntura strettissima dell'anima col corpo i segni sensibili ed esterni han grande efficacia sugli atti interni della mente e del cuore: essi servono ad eccitarli, ad invi-

gorirli, a determinarli e renderli permanenti e durevoli; or chi sente lealmente il debito di ottenere un fine, ha la morale necessità di porne in pratica i mezzi opportuni; dunque il culto esterno come quello che serve ad eccitare e sostener l'interno è doveroso per l'uomo.

573. Ei non giova dire che il culto esterno è inutile a Dio che vede i pensieri e i sentimenti dell'animo; poichè il dovere del culto è nell'uomo una conseguenza della propria natura, come ora abbiam veduto; or Dio ch'è l'autore dell'umana natura non può a meno di volere ciò che nasce dall'intima costituzione di essa, poichè ripugnerebbe altrimenti alla sua infinita sapienza, secondo la quale ha creato ogni cosa; dunque Egli vuole il culto esterno, perchè è un effetto ed un mezzo naturale dell'interno.

574. Infine l'essenza dell'essere divino assolutamente puro e intelligibile non presenta nel culto esterno ripugnanza di sorta; poichè il dovere del culto è fondato nel rapporto naturale tra l'essere divino e l'essere umano; quindi per determinarne l'indole e il modo bisogna por mente alla natura dell'uno e dell'altro suo termine. Or sebbene l'essere divino sia tutto puro e intelligibile, pur nondimeno l'essere umano partecipa del sensibile e dell'intelligibile; e per tal cagione ha mestieri del sensibile per essere eccitato e sostenuto nel pensiero e nell'amore dell'intelligibile; quindi il culto di Dio risultando da pensieri e sentimenti dell'animo umano non può restringersi nel santuario della pura Ragione, ma vuol essere interno ed esterno. Concludiamo dunque che i deisti e i razionalisti frantendono la natura del culto e dell'uomo negando la necessità del culto esterno.

575. Al dovere del culto verso Dio si oppongono l'empietà e la superstizione; poichè l'empietà consiste nel disconoscere Dio, e la superstizione nel prestargli un culto indegno di Lui. La prima, fuori dell'ateismo, accenna ad una profonda immoralità dello spirito umano; poichè la umana ragione non può a meno di apprendere Dio com' Essere supremo ed assoluto, e però avente un dominio essenziale sull'uomo; quindi la deliberata negazione del culto verso di Lui fa segno di un orgoglio intollerabile che scuote ogni soggezione e però rende impossibile ogni dovere morale.

576. La superstizione nasce da un falso concetto della natura divina, come è a vedersi negli idolatri, i quali si foggiano i loro numi secondo il capriccio della lor fantasia improntando ad essi tutte le passioni del loro animo, anche le più vergognose; quindi li onorano con un culto irragionevole ed indecente, qual era per grazia di esempio quello dell'impudica divinità di Pafo e di Gnido.

577. Da ciò intendete, che l'ignoranza è la nutrice della superstizione qualunque ne sia la specie; infatti se anche gli uomini più

sapienti del paganesimo professavano un culto superstizioso, n'era cagione un falso concetto che si eran formati di Dio. Onde che Gesù Cristo che veniva a rivelare il culto di Dio in ispirito e verità in mezzo alle superstizioni paganiche prescrisse agli Apostoli che incominciassero ad esercitare la loro missione religiosa con la istruzione de' popoli nella vera dottrina = *Euntes ergo docete omnes gentes etc.* =

578. A proposito della superstizione dobbiamo smentire un errore degli increduli, il quale è riposto nel credere che la superstizione sia più nociva e perniciosa dell' incredulità. Egli è certo che il timore di un Dio quantunque imperfettamente conosciuto serve come un freno, se non di tutte, almeno di molte passioni del cuore, specialmente nello stato individuale dell'uomo; or questo freno sussiste più o manco in un animo superstizioso, e manca del tutto nel cuore dell'empio; quindi, ragguagliata ogni cosa, la superstizione riesce men funesta dell' incredulità.

579. Solo nel caso che la superstizione giugnesse al colmo, a segno di deificare ogni rea passione dell'uomo, questi riceverebbe da lei maggiore impulso a percorrere la via del vizio, credendo di essere protetto dall' autorità di deî più viziosi di lui; ma questo caso è presso che impossibile, poichè essendo Dio l'Essere infinitamente perfetto allo sguardo dell' umana ragione, questa il cui lume non si spegne giammai apprende di necessità qualche perfezione nel concetto divino; quindi il culto cui gl' ispira l' idea della medesima, è sempre una cagione d' immegliamento per l'uomo.

## DOVERE DELLA FEDE.

**580. Necessità di una specificazione de' doveri di religione — 581. Il dovere della fede implica pur quello di credere alla Rivelazione: divisione di questa in ordinaria o naturale e straordinaria e sovrannaturale, 582. Ragionevolezza della fede nella Rivelazione naturale — 583. La Rivelazione sovrannaturale vien negata da' deisti e da' razionalisti — 584. 1. Obbiezione — 585. Risposta — 586. 2. Obbiezione — 587. Risposta — 588. 3. Obbiezione — 589. Risposta — 590. 4. Obbiezione — 591. Risposta — 592. La fede alla Rivelazione importa che credasi ancora agli organi mediati di essa — 593. La Chiesa di Dio ha la missione di custodire e d' interpretare la parola rivelata; quindi bisogna credere alla Chiesa — 594. Obbiezione — 595. Risposta — 596. Conferma della risposta — 597. Il dovere della fede sussiste anche a fronte del martirio — 598. Della fede esplicita e della fede implicita.**

580. Il culto religioso, quando vien professato realmente dall'uo-

mo, piglia una forma speciale e determinata; poichè ogni sentimento e pensiero umano ha una determinazione e forma sua propria nascente dalla condizione della sua finitudine che gli è essenziale. Ciò ne induce a discorrere de'doveri di religione in qualche modo speciale, incominciando dalla fede che sta innanzi ad ogni altro.

581. Il dover della fede verso Dio importa che l'uomo creda all'esistenza di Dio ed alla parola di Lui, quando Egli si degni di favellargli, come accade nel fatto della Rivelazione. Noi distinguiamo due sorta di Rivelazione divina, l'una ordinaria e naturale che avviene pel lume della Ragione, e l'altra straordinaria e sovrannaturale che fassi in modo sensibile sia interno come nell'Ispirazione degli Agiografi, che esterno, qual ebbe luogo in persona di Moisè sulle cime dell'Oreb e del Sinai.

582. La Rivelazione naturale non è posta in dubbio da alcun filosofo che riconosca la parentela della ragione umana con la Ragione divina; poichè tal parentela consiste appunto in ciò che la nostra ragione sia una partecipazione del lume divino, mercè la quale Dio rivelasi a noi in un modo intelligibile e conforme alla nostra natura intelligente. Ma la Rivelazione sovrannaturale viene impugnata direttamente nel deismo e nel razionalismo; quindi giova di sostenerne la esistenza contro le loro sofisme.

583. Oppongono costoro in 1. luogo che l'infinito non può comunicare col finito; dunque la Rivelazione sovrannaturale come quella che implica la diretta comunicazione di Dio, Essere infinito, con l'uomo, essere finito, è impossibile.

584. Ma in questa obbiezione ponesi gratuitamente impossibile la comunicazione dell'infinito col finito, senza addurre alcuna ragione intrinseca dell'ipotesi; quindi potremmo rigettarla senza altro discorso. Tuttavia vogliamo allegare un argomento diretto ed intrinseco per dimostrare il contrario, trattandosi di un articolo troppo importante. L'essere umano ha una similitudine naturale con l'essere divino per forma che può bene dirsi fatto ad immagine e somiglianza del medesimo secondo il linguaggio della Bibbia; poichè lo spirito umano partecipa dell'intelligenza e della libertà di Dio, quantunque in grado finito; e la libertà e l'intelligenza son facoltà o meglio doti essenziali di Dio, come dell'uomo; or la similitudine naturale degli esseri è il fondamento intrinseco della possibilità di ogni loro comunione; dunque Dio può entrare in comunicazione con l'uomo, e però l'Ispirazione e la Rivelazione sovrannaturale son possibili intrinsecamente.

585. Ma, proseguono a dir gli avversari, la Rivelazione sovrannaturale interna ed esterna è obbiettivamente impossibile; poichè essa ha per oggetto i misteri che ripugnano alla ragione; tal è p. e. il

mistero della Trinità ove insegnasi che Dio è uno e trino, e quello dell'Incarnazione ove dichiarasi che Cristo è Dio ed uomo ad un tempo.

586. Ma è da notare che gli avversari confondono due cose ben distinte tra loro, cioè le cose superiori alla ragione, e le cose contrarie alla ragione. Infatti ci ha realmente delle cose superiori alla nostra ragione; poichè questa è finita di sua natura, e la verità come consustanziale a Dio è infinita; dunque se è innegabile che l'infinito contiene in se qualcosa oltre ciò che trovasi nel finito, non si può disconvenire che al di sopra della nostra ragione esista un vero. Ma contro la nostra ragione non ci è vero di sorta; perchè la nostra ragione è un raggio della ragione divina, come l'è il vero relativo del vero assoluto; or la ragione divina e il vero assoluto, essendo perfettissimi, perchè infiniti, non possono contenere una ripugnanza in se stessi; e molto meno il possono con la ragione umana e col vero relativo, poichè l'una e l'altro sono un effetto di essi, e tra l'effetto e la causa non vi ha ripugnanza, bensì armonia; infine il vero relativo non può ripugnare colla nostra ragione, poichè procedono ambedue nel medesimo modo dall'istessa sorgente, qual'è la ragione e il vero assoluto. Dunque non ci ha alcun vero ripugnante alla ragione, quantunque ce ne abbia de' superiori alla medesima.

587. I misteri addotti in esempio son due veri sopra e non contro la ragione; e per fermo, Dio è uno e trino ad un tempo, ma sotto differenti rispetti, poichè è uno rispetto alla natura, e trino rispetto alla persona; quindi la Trinità divina non è contraria al principio razionale di contraddizione, poichè questo importa che l'istessa cosa non possa essere e non essere nell'istesso tempo e nell'istesso rispetto. Parimente nel mistero dell'Incarnazione due nature, cioè la divina e la umana, si congiungono nell'istessa persona qual'è quella del Verbo divino: questa persona è il principio che informa la natura umana in Cristo, e la eleva all'infinita dignità di Dio senza annientarla o menomarla in alcun modo, ma perfezionandola in tutta la estensione ond'ella è capace; quindi non vi ha confusione o immedesimazione dell'essere umano con l'essere divino, nè rispetto alla natura, nè rispetto alla persona dell'uno e dell'altro. Ov'è dunque l'intima ripugnanza di un tal mistero alla nostra ragione? L'istesso potremmo dimostrare in ogni altro mistero della fede cristiana; laonde manteniamo che la Rivelazione soprannaturale non è obbiettivamente impossibile.

588. Ma gli avversari oppongono in 3.° luogo che tal sorta di Rivelazione è contraria alla dignità di Dio e dell'uomo; di Dio, perchè si abbasserebbe a segno di entrare in diretta comunicazione con l'uo-

mo il quale per la natura del proprio essere è posto ad un intervallo infinito da Lui, ed al suo paragone è più vile della polvere; dell'uomo, perchè umilia la ragion di costui, obbligandola a credere ciò che ella non può intendere affatto.

589. Ma se ben riflettiamo, la dignità di Dio e dell'uomo splendono di maggior lume nel fatto della Rivelazione sovrannaturale. Imperocchè l' esterno splendore della dignità divina è proporzionato al grado, nel quale Dio si manifesta al di fuori di se stesso sia nel teatro dell'uomo interiore, che in quello del mondo esteriore; or nella Rivelazione sovrannaturale Dio manifestando all' uomo altre verità superiori a quelle che ei può scoprire con la propria ragione, estende la sfera delle sue conoscenze, il fa partecipe di maggior lume ideale, e gli apparisce più grande ; dunque tal sorta di Rivelazione conferisce e non deroga alla dignità esterna di Dio. Quanto poi alla dignità umana, questa non che essere offesa, vien pure accresciuta dalla Rivelazione suddetta; poichè la dignità dell'uomo fondasi nella ragione di lui, e si misura dalla estensione di essa; se dunque la umana ragione pel fatto della Rivelazione sovrannaturale conosce qual cosa di più, cui non potrebbe altrimenti conoscere, ne conseguita che la dignità dell'uomo si avvantaggia e non si scema. Che se la ragione umana dee credere al vero rivelato, senza che possa comprenderlo, il suo dovere è sostenuto da un' intima convinzione ; poichè ella è convinta che Dio è infallibile; quando dunque si assicura con le debite pruove che Egli ha rivelato qual cosa, il ritiene come vero in sull'autorità divina ch'è eminentemente ragionevole. Sicchè la Rivelazione sovrannaturale racchiude un' alta ragione, e non può dichiararsi da alcun lato impossibile.

590. Ma gli avversari soggiungono che la Rivelazione sovrannaturale, quando non voglia tenersi per impossibile, è da riputarsi al manco inutile; poichè da una parte la contemplazione della Natura basta a scoprire quelle perfezioni divine che sono il fondamento della Religione; e dall'altra le verità rivelate e sovrarazionali dovendosi esaminare con la propria ragione per potersi ricevere con cognizione di causa, nè potendosi ben riuscire in questo esame, perchè elle non sono intelligibili, infine tornano del tutto vane per l'uomo ragionevole.

591. Questa obbiezione riguarda la necessità della Rivelazione sovrannaturale, che da noi si è dimostrata in Filosofia trattando della Religione; poichè abbiam veduto ivi che per la parte razionale delle verità rivelate la ragione dell' uomo abbandonata a se stessa non l'avrebbe potuto apprendere che dopo lunghissimo tempo con moltissimo stento, e mista a gravissimi errori; intanto questa parte era indispensabile fin da prima per adempiere i doveri religiosi

che sono di assoluta necessità. Quanto alla parte sovrarazionale, ella è necessaria assolutamente dopo la caduta dell'uomo dallo stato d'integrità primitiva; poichè in conseguenza di tal fatto funesto è avvenuto un disordine nell'umana natura, il quale non può ripararsi con le forze di lei, ripugnando che il disordine sia causa efficiente dell'ordine; quindi vi ha mestieri di un aiuto sovrannaturale, di cui la ragione vede solo la necessità in generale, ma non può determinarlo in alcun modo, e però ha uno stretto bisogno della Rivelazione sovrannaturale che il determini, e l'ha infatti determinato nel dogma cristiano dell'Incarnazione. Finalmente l'esame razionale delle verità rivelate concerne i motivi di credibilità, ossia restringesi a giudicare se Dio abbia in effetti rivelato delle verità, usando a ciò degli argomenti intrinseci ed estrinseci; ma dopo un tal giudizio che certo spetta alla ragione, questa dee ricevere le verità rivelate in sull'autorità infallibile di Dio rivelatore; quindi, sebbene elle siano sovrintelligibili, non può rigettarle. Sicchè la Rivelazione sovrannaturale, non che essere inutile, è necessaria assolutamente all'uomo ragionevole. Non riportiamo altre difficoltà de'razionalisti, perchè abbiamo ampiamente confutato l'erroneo lor sistema nel nostro Corso elementare di Filosofia.

592. La Rivelazione sovrannaturale non è fatta a ciascun uomo in particolare e immediatamente da Dio, ma solo ad alcuni uomini privilegiati, i quali ricevono da Lui la missione di propagarla nel mondo; tali furono i Patriarchi ed i Profeti d'Israele, e tutti gli scrittori dell'antica e della nuova alleanza. Ora il dover della fede alla parola divina si estende ancora agli organi mediati di essa, quando abbiano mostrato i titoli autentici della loro divina missione; questi titoli consistono nelle pruove intrinseche ed estrinseche della Rivelazione sovrannaturale.

593. Il bisogno di questa essendo perenne per gli uomini, Dio ne affidò il deposito ad una società viva e parlante, qual fu la sinagoga presso i Giudei, e la Chiesa di Cristo. L'una e l'altra ebbero non pure l'autorità di conservare, ma altresì quella d'interpretare le verità rivelate sia scritte, come son quelle contenute nella Bibbia, che tramandate dalla tradizione universale della Chiesa cattolica; poichè dopo la dispersione de' popoli, senza una società conservatrice della parola divina, questa sarebbesi irreparabilmente perduta, essendo nella sua parte esterna e sensibile soggetta al flusso del tempo. Ma non bastava che tal società la conservasse soltanto, come una parola morta ed un semplice monumento; poichè la parola vuol essere intesa per meritare la fede degli esseri intelligenti quali sono gli uomini; or questi non han tutti le debite disposizioni intellettuali e morali per spiegare a se stessi il senso conte-

nuto nella parola di Dio; oltre che mancano dell'autorità per esplicarla, la quale è necessaria, perchè tal parola è legge, e la autentica interpretazione di essa è del solo legislatore e del magistrato che n'è il legittimo rappresentante; quindi la società destinata da Dio a custodire e propagare le verità rivelate ebbe ancora l'autorità d'interpretarle. Sicchè il dover della fede verso Dio implica pur quello della fede verso la sua Chiesa.

594. Ma qui sorge una difficoltà speciosa; poichè da una parte il dovere della fede nella Chiesa è universale ed assoluto, perchè fondasi nell'autorità di Dio ch'è assòluta ed universale; dall'altra parte un tal dovere non può sussistere per coloro, a cui non sia pervenuta la parola predicata dalla Chiesa, com'erano p. e. i popoli dell'America e dell'Oceania priachè fossero scoperte queste due regioni, perchè la legge non obbliga colui che l'ignora per difetto di promulgazione; come dunque il dover della fede nella Chiesa può dirsi assoluto e universale senza contradizione?

595. Questa difficoltà connettesi con un domma cattolico, il quale importa che fuori della Chiesa non vi ha salute per gli uomini; e noi la possiamo risolvere attenendoci al senso, in cui questo domma è spiegato dalla Teologia cattolica. I più autorevoli cultori di questa scienza insegnano che la Chiesa di Dio si debba intendere in un senso larghissimo, secondo il quale ella comprende nel suo seno tutti gli uomini di buona volontà, qualunque sia il tempo ed il luogo in cui essi vivano, abbian vissuto, e vivranno; ed in tal senso solamente può dirsi cattolica la Chiesa. Cotesti uomini, se abbiano udito la esterna parola di Dio per mezzo della Chiesa, hanno l'esplicito ed assoluto dovere di credervi; se poi non l'abbiano udita per difetto di condizioni indipendenti dal loro arbitrio, hanno solo ipoteticamente il dovere della fede nella Chiesa, cioè debbono essere disposti a credere alla parola di Lei, se e quando loro perviene. Non adempiendosi tal fatto in loro favore, la buona volontà de' medesimi è una condizione subbiettivamente bastevole per la loro salute; poichè rispetto alla condizione obbiettiva dipendente dall'aiuto della grazia divina bisogna supporre che Dio il quale vuol salvi tutti gli uomini non venga lor meno supplendo alla deficienza de' mezzi ordinari di salvazione in qualsiasi altro modo conforme alla sua infinita sapienza.

596. Questo è il modo più ragionevole di rispondere alla proposta difficoltà, poichè non inferma la verità del dogma cattolico = *fuori della Chiesa non vi ha salute* =, ed è sostenuto dal principio morale, che senza sua colpa non vi ha dannazione per l'uomo. Questo principio non può esser contradetto da alcun dogma religioso; poichè da un lato si fonda nel concetto dell'assoluta giustizia di Dio, e dall'altro vien confermato dal magisterio di Cristo, il quale assicurò

agli uomini di essere venuto non già a distruggere, sì bene a compiere la legge morale, e che niuno sarebbe condannato per una colpa non sua.

597. Si chiede se il dover della fede sussista a fronte di ogni altro, sia pur quello della conservazion della vita. Ciò non è da mettersi in dubbio; poichè il dovere della fede si riferisce propriamente all'ultimo fine dell'uomo qual è la vita eterna; dunque sovrasta ad ogni altro dovere, fino a quello di conservare la vita; poichè quest'ultimo riguarda la vita ch'è mezzo e non fine per l'uomo, ed è evidente che il mezzo dev'essere subordinato al suo fine. Sicchè il dover della fede dee compirsi insino al martirio.

598. Dimandasi infine se il medesimo dovere corra ad ogni uomo per tutte le verità rivelate sovrannaturalmente da Dio e proposte a credere dalla sua Chiesa. Quì distinguiamo la fede esplicita e la fede implicita nelle verità suddette; la seconda è indispensabile ad ogni uomo che sia capace di fede, poichè ogni verità rivelata è da credersi in sull'autorità di Dio ch'è una universale ed immutabile, e sotto un tale rispetto è dell' istesso valore morale; la prima poi è necessaria per coloro soltanto che abbiano udito dal magistero della Chiesa tutte quelle verità esplicitamente, essendo impossibile che alcun uomo creda con fede esplicita ciò che in modo esplicito non gli viene proposto a credere.

---

## DOVERE DELL'ADORAZIONE.

**599. Dio apparisce alla Ragione morale come Ente supremo — 600. Il riconoscimento di questo attributo divino produce il dovere dell' adorazione — 601. L' adorazione di Dio vuol essere in ispirito e verità — 602. L' uomo può adempiere un tal dovere in ogni punto del tempo e dello spazio — 603. Nondimeno ha mestieri di un luogo determinato, ove si raccolga in un dato tempo per adorarlo esternamente — 604. Conferma di questo fatto — 605. Natura del sagrificio — 606. Il sagrificio più grato a Dio è quello della mente e del cuore — 607. Sagrificio della mente: è proprio dell' uomo dotto — 608. Sagrificio del cuore: è proprio dell' uomo onesto — 609. Sagrificio de' beni sensibili — 610. Il dovere di questo sagrificio non esclude l' uso de' beni sensibili — 611. Conferma di questa verità — 612. L' uomo dev' essere disposto anche al sagrificio della sua vita — 613. Questo si compie nel martirio — 614. Non è da confondersi col sagrificio delle vittime umane — 615. Natura della preghiera — 616. Il dovere della medesima è permanente nell' uomo — 617. Questo dovere non è incompatibile con la fede nella Provvidenza divina — 618. Conferma di tal verità — 619. La preghiera deve avere per oggetto primario il bene eterno — 620. Il**

**bene temporale è il suo oggetto secondario — 621. Bisogno della fiducia nella preghiera — 622. Dal grado di tal fiducia dipende la grandezza del suo effetto — 623. La ragione, per cui talvolta la preghiera non è esaudita da Dio, è subbiettiva.**

599. Il primo attributo essenziale di Dio che riconosca la Ragion Morale, allorchè ella riflette sull'idea divina, è la supremazia del suo essere; poichè Dio apprendesi dallo spirito umano pel rapporto di creazione; or questo rapporto, essendo quello di prima e vera causa costituisce il primo suo termine al di sopra di ogni esistenza che ne forma il termine secondo, poichè la causa è superiore ad ogni suo effetto; quindi Dio apparisce pria di tutto come Essere supremo innanzi alla Ragione.

600. Ma l'uomo dovendo in virtù della fede riconoscere non pure la esistenza, ma ogni attributo ancora ed ogni prerogativa dell'essere divino, è obbligato al riconoscimento della supremazia del medesimo; onde, siccome l'adorazione è proprio l'atto di tale riconoscimento, è chiaro che il dovere della fede porta seco il dovere dell'adorazione.

601. L'adorazione di Dio vuol senza dubbio esser degna di Lui per non degenerare in superstizione; or Dio è spirito e verità per essenza; quindi in ispirito e verità bisogna adorarlo.

602. L'uomo può compiere un tal dovere in ogni punto del tempo e dello spazio; poichè Dio come verità e spirito esiste in tutta la Natura e la compenetra intimamente con la sua continua azione. La Filosofia della Religione esprime in un bel simbolo questa profonda verità, allorchè dice di vedere nell'Universo il tempio di Dio; e il suo simbolo è eminentemente scientifico, poichè la verità divina è il tipo e la causa di ogni verità nelle cose mondiali, come il divino spirito è il principio che informa e dirige sovranamente ogni essere che agisce in mezzo ad esse.

603. Ei parrebbe che Dio potendosi in ispirito e verità adorare in ogni luogo, non richiedesse alcun tempio particolare destinato all'adorazione di Lui. Ma è da considerare che l'adorazione quando è in ispirito e verità è indivisa da'sentimenti dell'animo che mentre son eccitati dall'idea la sostengono alla loro volta e la nutriscono col loro ardore; quindi il dovere dell'adorazione piglia un abito sensato ed esterno, il quale spiegasi in un modo sempre determinato e particolare, e però in un luogo speciale, com'è il tempio religioso. Infatti non vi ha popolo adoratore di Dio, il quale non abbia un tempio particolare, ove si raccoglie in alcun tempo per adorare; e questo fatto si avvera in ogni stadio dell'umana civiltà sia individuale che sociale, poichè l'uomo selvaggio e l'uomo colto, le na-

zioni barbare e le nazioni incivilite, tutti adorano un Dio nel sacro recinto di un tempio.

604. La necessità del sacro tempio per l'adorazione di Dio è così altamente sentita dagli uomini, che quando per un'estrema aberrazione del loro intelletto giunsero a deificare alcuni personaggi di superiore condizione, come i re e gl'imperatori del gentilesimo, eressero loro de'templi distinti dalle reggie, e vi si adunavano per adorarli con un culto speciale. La storia antica e pagana ribocca di questi esempi, che per onore dell'umana ragione vorremmo fossero cancellati dalla nostra memoria.

605. Oltre la forma del tempio, il dovere dell'adorazione dà luogo ad altre forme esteriori del culto, come sono il sagrificio e la preghiera. Il sagrificio è l'oblazione di qualche cosa sua propria che l'uomo fa a Dio liberamente in ricognizione del suo dominio: esso è un effetto dell'adorazione, poichè se riconoscesi Dio come supremo signore di ogni cosa, a Lui bisogna riferire tutto che si giudica di possedere in proprio e però l'essere di se medesimo con tutte le sue potenze e doti sia interne che esterne.

606. Il valore morale del sagrificio dipende dalla nobiltà dell'oggetto offerto a Dio, e dalla purezza e sincerità dell'animo che glie l'offre, poichè son questi gli elementi essenziali del medesimo, l'uno obbiettivo e l'altro subbiettivo; or la mente ed il cuore son le più nobili facoltà dello spirito umano, le quali in quella che il mantengono in un grado superiore rispetto a tutti gli esseri del mondo visibile son per lui le sorgenti de'più insigni piaceri; quindi il sagrificio dell'uomo, più accettevole a Dio, è quello della sua mente e del suo cuore.

607. Il sagrificio della mente ha luogo, allorchè l'uomo è disposto col suo intelletto a sagrificarsi per la verità che si personifica in Dio; quindi nelle sue speculazioni non ricerca altro che la verità, non respira che la verità, e la verità sola ritiene come regina del proprio pensiere. L'uomo dotto è il più idoneo a prestare a Dio tal sorta di sagrificio, poichè scrutando egli l'intima natura della verità e vedendo Dio in fondo ad essa non può a meno di riconoscere il dominio di lei sulla propria mente e però di consacrarla tutta a lei.

608. Il sagrificio del cuore poi si compie quando si riferisce a Dio ogni affetto dell'animo per modo che non si voglia amare che Dio ed ogni bene che sia oggetto di amore non si ami che in Lui e per Lui. Esso è più agevole per l'uomo onesto e virtuoso; polchè costui in forza dell'abitudine di dirigere i suoi voleri e sentimenti sempre al vero bene ha il suo cuore sempre atteggiato a rapportare ogni suo movimento a Dio, ove risiede un tal bene. Sicchè la scienza e la virtù verace sono il più nobile sagrificio che nell'ordine naturale possa l'uomo offrire a Dio.

609. Oltre la mente ed il cuore lo spirito umano è dotato ancor di senso, e per tal dote è capace di tutt' i sensibili piaceri della vita; or egli ripete da Dio questo dono, come quello della mente e del cuore; quindi deve riconoscerne il divino dominio su di se stesso anche rispetto al senso, e però sagrificargli i piaceri sensibili. A tal sagrificio si rapportano le mortificazioni del senso che l'uomo liberamente s'impone per amore di Dio.

610. Bisogna però avvertire su questo proposito che Dio non esige dall'uomo la volontaria privazione di ogni piacere sensibile; poichè Egli ha in siffatto modo costituita la natura di lui che il piacere sensibile è indiviso dal retto esercizio delle sue facoltà; quindi non potrebbe senza contraddizione pretendere che lo spirito umano si privasse di qualunque diletto del senso. Il sagrificio del senso importa propriamente che i diletti sensibili siano subordinati al fine che Dio c' impose; or questo fine consiste in ciò che quelli servano a sostenere l'uomo nell'esercizio della virtù ch'è penoso per se medesimo, come un aiuto per vincere gli ostacoli che incontra; dunque hanno in se stessi un morale valore, quando siano riferiti al loro fine morale.

611. Questa verità ha un mirabile riscontro con la vita dell'uomo giusto e con la divina autorità della Bibbia; poichè l'uomo giusto servendo a Dio in tutta la rettitudine della mente e del cuore sentesi ebbro di gioia, e la Bibbia ci esorta a servire Dio nell'allegrezza. Da ciò intendesi che il culto di Dio non è il culto del dolore; nè potrebbe avvenire il contrario, poichè Dio è il vero bene, al quale chi si accosta spiritualmente non può a meno di godere.

612. Si chiede, se l'uomo sia obbligato di offrire a Dio anche il sagrificio di sua vita. Non vi è dubbio che l'uomo abbia da Dio ricevuto il dono della vita; dunque è un dovere per lui di riferirla pure a Dio, e quando fosse necessario di sagrificarla in ricognizione del divino dominio, consumarne il sagrificio.

613. Ciò ha luogo nel martirio ch'è l'atto più sublime del culto divino secondo il testimonio di Cristo: l'uomo in questo caso trovasi nell'alternativa di perdere la sua vita temporale o di sconoscere la signoria divina su di se stesso e privarsi della vita eterna; or si può mettere in dubbio che l'uomo debba subordinare se stesso a Dio, e però alla vita eterna che per tale subordinamento si consegue, sagrificare la vita del tempo? dunque il sagrificio della vita che si compie nel martirio, è un dovere per l'uomo.

614. Questo caso non vuol confondersi con l'altro, ove pretendesi di offrire a Dio in sagrificio la vita dell'uomo per placare il suo sdegno, come è accaduto presso i popoli gentili che offrivano a' loro numi il sangue di vittime umane. Lo sdegno di Dio si accende

per le colpe degli uomini, e si placa col pentimento degli animi loro. Dio non vuole la morte dell'empio, ma la conversione e la vita di lui; quindi il sagrificio delle vittime umane non può essergli accetto, e si risente di atrocità e di barbarie. Infatti la storia dimostra che esso è stato in vigore appo le nazioni feroci e selvaggie, e si è abolito nelle medesime, quando furono illustrate dal lume della vera fede e della civiltà.

615. Oltre il sagrificio, l'adorazione di Dio produce anco la preghiera: questa consiste in un'umile dimanda di ajuto, fatta a Dio nei propri bisogni; quindi nasce dall'idea che Egli è l'assoluto signore di ogni cosa, e però a Lui bisogna ricorrere per ottenere tutto che necessita al conseguimento del nostro bene.

616. Il dovere della preghiera è continuo e permanente nell'uomo; poichè egli tende ad un fine sovrannaturale, qual è il bene assoluto, e nol può raggiungere con le sole forze di sua natura; dunque ha un perenne bisogno dell'ajuto divino, e non può a meno d'implorarlo mediante la preghiera.

617. Vero è che Dio come provvidente ordina tutto con la sua sapienza all'attuazione del fine suddetto, e nulla può assolutamente impedirla, prevalendo la forza divina infinitamente a tutte le altre; ma ciò non dimostra la vanità della preghiera nell'uomo. Imperocchè l'uomo per ottenere il suo fine dee cooperare con Dio nell'uso de'mezzi che vi sono ordinati, essendo egli dotato di libero arbitrio, e dovendo ricevere la partecipazione del bene come premio delle sue libere azioni; or la Provvidenza divina nella disposizione degli eventi mondiali non deroga alla libertà dell'arbitrio; d'altronde questo può deviare dal suo scopo atteso la sua naturale imperfezione, e però ha mestieri di essere sovrannaturalmente aiutato da Dio; quindi il bisogno della preghiera è per lui indispensabile.

618. Ciò vien confermato dall'autorità divina ed umana ad un tempo; infatti Dio nella legge scritta impone agli uomini il dovere della preghiera, e giunge a formolarla nel modo più preciso che sia possibile. Parimente l'uomo, quando è affetto da gravi bisogni sorge spontaneo alla preghiera, levando le mani verso il Cielo onde spera il suo soccorso, come apparisce tuttogiorno negl'infelici giacenti in seno alla sventura. Finalmente non vi ha esempio nella storia dei culti religiosi, ove non trovinsi alcune forme di preghiera, prescritte agli adoratori di Dio.

619. Dio come bontà essenziale non è autor che del bene, e non può in veruna guisa concorrere al male; quando dunque l'uomo si volge a Lui con la preghiera, non dee dimandargli altro che il bene; e siccome il vero bene dell'uomo è il bene assoluto ed eter-

no della vita futura, questo vuol essere l'oggetto primario della preghiera.

620. Ogni altro bene, com' è l'utile e il dilettevole, è subordinato di sua natura al bene assoluto ch' è l'ultimo fine dell'operare umano e divino: l'uomo può dimandarlo altresì nelle sue preghiere a Dio, ma solo in quanto è necessario e conducente a conseguire il primo; allora la sua dimanda è conforme alla divina destinazione del medesimo; onde egli può giustamente sperare l'aiuto divino per ottenerlo.

621. L'altra condizione della preghiera si è la fiducia: questa importa che l'uomo pregando Dio confidi nella sua bontà per essere esaudito; ed è un effetto della fede. Imperocchè la fede come riconoscimento volontario e sincero di Dio in tutta l'infinita estensione del suo essere, implica la credenza in ogni attributo e perfezione di Lui; or è impossibile il credere lealmente e fermamente alla bontà divina senza nutrir la fiducia nel suo aiuto in mezzo a' propri bisogni; quindi la fede verso Dio porta seco la fiducia nel pregarlo, e dal grado di tal fiducia può ben misurarsi il vigor della fede, non che la probabilità e grandezza dell' effetto che produce la preghiera.

622. Imperocchè la volontà di Dio, intesa unicamente al bene, è efficacissima e onnipotente nella sua azione, e l'estrinseca attuazione del bene non ha alcun limite determinato dal canto divino, ma l'ha solo dal canto umano, poichè l'arbitrio dell'uomo può variamente cooperare all'azione di Dio; laonde il bene ottenibile per la preghiera è proporzionato alla buona disposizione dell' animo umano sì pel grado di probabilità del suo successo, come per quello di sua grandezza. Sicchè l'uomo deve imputare a se stesso il difetto qualora l'esito di sue preghiere è lieve o nullo assolutamente.

623. Talvolta pare all'uomo che Dio rimanga sordo alle preghiere, quantunque siano ispirate dalla sola idea del bene e sostenute da ardente fiducia. Ma la Ragione morale ben riflette che Dio nella sua infinita sapienza spesso ritarda l' avvenimento di un bene, perchè non risponde ancora all' eccellenza del suo finale disegno; quindi un debole intelletto che non può misurare l'altezza del medesimo, non vede il buono effetto della preghiera. Ma se egli fosse collocato all' istesso punto di prospettiva ov' è Dio, scorgerebbe il proprio inganno, osservando come la preghiera che muove da un cuore fiducioso e mira al vero bene produce i suoi frutti nell' indefinita estensione del tempo.

## DOVERE DELL' AMORE.

624. Dovere dell' amore: sua sorgente — 625. L' amore di Dio dev' essere assoluto e supremo — 626. Esso ridonda in bene dell' uomo — 627. Divisione del medesimo in amore puro e interessato — 628. Proposta di una quistione — 629. L' uomo è capace di amar Dio con amore puro — 630. Conferma di questo fatto per l' autorità della Bibbia — 631. Obbiezione — 632. Risposta — 633. La purezza dell' amore di Dio nell' uomo non può impugnarsi per la natura dell' istinto — 634. L' amore di Dio, in quanto è doveroso, è atto dell' arbitrio, non già dell' istinto — 635. L'amore di Dio nell' uomo può essere ancora interessato — 636. Quistione: l' amore interessato è scevro di colpa? Distinzione del vero interesse dall' apparente — 637. L' interesse apparente è immorale; ma l' interesse vero è moralmente buono — 638. Soluzione della quistion proposta: suo appoggio nella Bibbia — 639. L' amore interessato di Dio, sebbene scevro di colpa, ha meno valor morale dell' amor puro. L' uomo amando Dio disinteressatamente fa meglio il proprio interesse — 640. Effetti dell'amore di Dio: 1. timore di Dio — 641. 2. Osservanza della legge morale — 642. 3. Zelo verso Dio — 643. 4. Lode di Dio — 644. 5. Disposizione dell'animo a soffrire per amor della giustizia — 645. Occasione di questo affetto — 646. Conclusione sugli effetti dell'amor di Dio.

624. L'amore ha per oggetto il bene, e nasce dal bene; poichè l'animo umano è destinato ad un fine ch' è il bene, e riceve nella sua creazione un impulso verso il medesimo. Questo impulso primitivamente ricevuto costituisce la forza naturale dell'animo, ed è sostenulo perennemente dall' istessa azione del bene ch' è l' azione creatrice; poichè il bene tende sempre a diffondersi e non può a meno di trarre a se ogni essere creato per se stesso. Or Dio è il bene, perchè Egli è il fine come il principio di ogni cosa reale e possibile; quindi Dio è l'oggetto e la causa dell'amore nell'uomo, e però l'uomo ha il dovere di amarlo.

625. Inoltre avendo nel bene il suo oggetto e la sua causa, l'amore vuol essere proporzionato al bene medesimo e procedere in ragione diretta di esso giusta il principio di causa e di finalità; or il bene in Dio è assoluto, e perciò superiore ad ogni altro bene possibile; dunque l'amor di Dio nel cuor dell'uomo dev' essere assoluto, cioè spinto al massimo grado e al di sopra di ogni altro amore secondo il precetto della Bibbia.

626. Sorgendo dal bene, l'amore conduce pure al bene; infatti l' uomo partecipa al bene, quando liberamente conformasi al bene e vi aderisce internamente; or questa intima adesione è come un

possesso e un' appropriazione del bene, la quale genera il godimento e la soddisfazione dell'animo, cioè il bene soggettivo e proprio dell'uomo; quindi nel fatto dell'amore si verifica il principio che il bene produce bene.

**627.** In conseguenza di tal verità è da osservare che il bene, oggetto dell'amore, può amarsi in doppio modo, cioè per se stesso indipendentemente dall'effetto che partorisce, ovvero in vista del suo effetto che addimandasi felicità o beatitudine: il 1. dicesi amor perfetto, amore puro, e risponde al concetto dell'amor platonico; il 2. amore imperfetto, o amore interessato.

**628.** Si chiede da' filosofi morali, se l'uomo sia capace di amare Dio con puro amore, ovvero possa amarlo soltanto in vista del bene che se ne impromette, e però con amore interessato.

**629.** Non vi è dubbio che l'arbitrio umano ami un oggetto secondo il modo in cui l'apprende per la Ragione, poichè questa facoltà presiede all' indirizzo ed al governo delle sue azioni; or la Ragione apprende Dio come bene assoluto e puro, il quale merita di essere amato per se stesso atteso la sua bontà essenziale; dunque l'uomo può amarlo come bene puro ed assoluto, e però con amore perfetto.

**630.** La possibilità di questo amore nell'uomo vien presupposta dalla Bibbia, poichè ella al precetto dell' amore di Dio aggiunge quello dell'abnegazione di se medesimo; or siffatta abnegazione importa che l'uomo non miri affatto a se stesso nell' adempimento de'suoi doveri, ma abbia l'occhio solo a Dio che gliel' impone; dunque l'amore che gl' ingiunge verso Dio, è l'amor perfetto e puro. Or se questo fosse all'uomo impossibile, qual sarebbe la giustizia di Dio? forse è giusto un precetto impossibile ad osservare? non è egli vero che Dio non comanda l'impossibile? Manteniamo adunque in sull'autorità della Ragione e della Bibbia che l'uomo può e deve amare Dio con puro amore.

**631.** Ma qui si oppone che l'uomo ha un invincibile istinto alla propria felicità, il quale gli è dato dall'Autore della Natura; or avviene per tale istinto che ogni azione dell'uomo è informata dal desiderio della sua felicità; quindi l' amor di Dio non può esserne diviso, e però è sempre interessato.

**632.** Osserviamo in contrario che l' amore interessato non è l'amore istintivo; poichè l' interesse ha luogo nell'amore quando si ama un oggetto non per la sua intrinseca bontà, ma sì per le utili conseguenze che ne apporta; or l' istinto non vede tali conseguenze, essendo cieco per se medesimo; dunque l'amore del bene come movimento istintivo non può dirsi interessato. Ei parrebbe invece che l' amore istintivo fosse disinteressato; poichè essendo i-

gnote all' istinto le conseguenze dell'azione sua e del suo oggetto, egli agisce indipendentemente dalle medesime, e perciò con disinteresse.

633. Ma riflettiamo col Rosmini che si agisce propriamente con disinteresse qualora si fa astrazione dall'effetto utile o dannoso dell'azione; il che suppone la conoscenza anteriore di tale effetto, poichè non può farsi astrazione da qualche cosa, s' ella non sia conosciuta, essendo l'astrazione un atto riflesso del pensiero. Or se l' istinto non conosce l'effetto dell'azione, utile o dannoso che sia, perchè è cieco di sua natura, è chiaro che l'azione di lui non è interessata, nè disinteressata; quindi limitandosi al principio subbiettivo, onde sorge l'amore del bene, cioè all'istinto, non può impugnarsi la purezza del suo amore.

634. L'amore del bene, in quanto è obbligatorio, dev'essere coltivato dall'arbitrio; poichè questa sola facoltà può agire con intelligenza e libertà, come si richiede nel compimento del dovere morale; ora l'amor di Dio che cade nell'attuale quistione, è doveroso per l' uomo; dunque bisogna riguardarlo come un atto dell' arbitrio, ossia della volontà libera. In questo aspetto non vi è dubbio che l'amore dell'uomo verso Dio possa essere puro e disinteressato; poichè l'arbitrio ama Dio come l'apprende per l' intelletto; se dunque l' intelletto umano apprende Dio come bene puro e bene in se, e può fare astrazione dall' effetto utile che adduce, l' arbitrio può amarlo senza la considerazione di questo effetto, e perciò con amore disinteressato e puro.

635. Tuttavolta l' amor di Dio può avere nell' uomo il carattere dell' interesse; poichè desiderando egli la propria felicità e conoscendo che dessa nasce dall'amore di Dio, la sua volontà può indursi ad amare Dio in vista della medesima, ossia con amore interessato.

636. Ma questa specie di amore è poi scevra di colpa, ovvero l'uomo pecca amando Dio per interesse? È mestieri il distinguere due sorta d' interesse; l' uno apparente e falso, il quale consiste nell'utile che ripugni all'onesto; e l'altro reale e vero, ch' è riposto nell'utile che sia conforme all'onesto.

637. Il 1. è immorale di sua natura; poichè l'onesto è il bene assoluto e il supremo fine morale; quindi tutto che ripugna all'onesto, è contrario alla legge morale, e non può giustificarsi in modo veruno. Tal è l' interesse, in cui fondasi l'utilismo, che noi abbiamo rigettato come principio della Morale. Ma il 2. ha un morale valore incontrastabile al cospetto della Ragione; poichè esso è un mezzo od un effetto del bene onesto, e però subordinato al medesimo; or quest'ordine è obbiettivo e stabilito dall' istesso autore

della legge morale; quindi tal sorta d'interesse non può dirsi immorale.

638. Or tal è appunto l'interesse dell'uomo il quale ami Dio, perchè spera di ricevere in premio del suo amore la felicità o la beatitudine; dunque l'amore interessato di Dio è scevro di colpa. Ciò bene apparisce dalla legge scritta dell'una e dell'altra alleanza; poichè nella vecchia alleanza Dio invita il popolo ebreo all'osservanza de' suoi precetti con l'attraente prospettiva della felicità temporale; or qual sarebbe la sua giustizia, se Egli inducendo quel popolo a mantenere la legge divina per amore della felicità, il giudicasse poi colpevole di questo amore? E nella novella alleanza Cristo non proibisce di ricercare la felicità temporale, ma comanda solo di ricercarla subordinatamente alla giustizia ed alla gloria di Dio che n'è il fine e la causa = *Quaerite primum regnum Dei et iustitiam ejus, et haec omnia adjicientur vobis* =; or quando un effetto è necessariamente connesso con una causa buona e legittima, chi proponesi di ottenerlo per l'azione di tal causa, non contraddice alla legge che l'ha connessa col suo effetto; dunque non vi è dubbio che l'amore di Dio in vista dell'utile che ne consegue, sia immune da colpa.

639. Senonchè tal sorta di amore è men nobile e perfetto dell'amore disinteressato e puro; poichè qnest'altra specie di amore implica nell'uomo un sagrificio del più intenso affetto di lui, qual è il desiderio della propria felicità; e perciò ha maggiore valor morale. Ma questo sagrificio compiuto dall'uomo è cagione di maggior premio per lui, poichè la grandezza del premio è proporzionata a quella del merito; quindi nell'amore disinteressato di Dio si adempie quella massima verissima che l'uomo virtuoso fa meglio di ogni altro il proprio interesse, siccome osservava il gran Federico di Prussia contro la dottrina opposta del Segretario fiorentino.

640. L'amore di Dio coltivato nella rettitudine del cuore non si restringe alla parte interiore dell'uomo, ma prorompe al di fuori e genera altri affetti che ne sono inseparabili. Il 1. di questi è il timore di Dio, per cui l'uomo si astiene da ogni azione che possa offendere menomamente la maestà di Lui; poichè chi ama lealmente una persona teme di apportarle qualsiasi disgusto; quindi non si può veramente amar Dio senza temere di offenderlo in cosa alcuna.

641. Il 2. è la rigorosa osservanza della legge morale; poichè il vero amore importa che siasi disposto a fare la volontà della persona amata; or la legge morale s'immedesima con la volontà divina: quindi non può amarsi Dio senza osservare la legge morale. Da ciò intendesi ancora l'intima connessione tra la vera religione

e la morale; talchè è impossibile che un uomo sia veramente religioso e pio senza essere virtuoso.

642. Il 3. è lo zelo, per cui s' intende alla promozione della gloria di Dio; poichè il vero amore spinge l'amante ad ingrandire la dignità dell'oggetto amato, ed il riempie di gioja quando ne osserva l'ingrandimento; e ciò spiega l'esultanza di un animo religioso al cospetto della magnificenza delle opere divine.

643. Il 4. è la lode di Dio; poichè l'amore ispirato dall'eccellenza dell'oggetto ne spinge a lodarlo, cioè a manifestare agli altri i pregi che in se contiene. Al dimostramento di questo vero concorre l'esempio di tutti i culti religiosi del Mondo; poichè non vi ha culto religioso tra gli uomini, il quale non contenga degl' inni di lode alla divinità che si adora da essi; e le più antiche solennità de' popoli, di cui parli la storia, sono le feste religiose, ove quelli si raccolgono per celebrare le lodi divine, soprattutto nella occasione de'grandi avvenimenti ove si addimostra con più di splendore la divina potenza e grandezza.

644. Il 5. è la disposizione a soffrire per amor della giustizia; poichè il vero amante è apparecchiato a tollerare ogni sventura per l'oggetto amato da lui: e ciò è tanto vero che tal disposizione forma il contrassegno infallibile dell'amore; or Dio è l'assoluta giustizia, ond'emana tutto ch'è giusto; quindi colui che lo ama in suo cuore, non può a meno di esser pronto a soffrire per la giustizia.

645. Ei vi ha al mondo delle tristi occasioni, in cui l'uomo giusto è contristato nel più vivo dell'animo; poichè la corruzione del genere umano, retaggio funesto della colpa primiera, è una sorgente continua di empietà, e per conseguente di persecuzioni contro di lui: allora egli compreso dall'amore di Dio, mentre si contrista da un lato per l'ingiuria fatta alla divina giustiza, dall' altro gode di sostenerne il danno, quasi per dividere il dolore con l'offeso suo Dio.

646. Noi non finiremmo giammai di svolgere tutti gli affetti che l'amore di Dio ingenera nel cuore dell'uomo, poichè sono infiniti atteso la virtù inesauribile della loro cagione: ci basti di averne accennati solo alcuni per un semplice esempio, poichè il Dritto filosofico non deve discendere a tutti questi particolari, che appartengono propriamente all'Ascetica.

---

## CONFUTAZIONE DELL' INDIFFERENTISMO RELIGIOSO.



**647.** Contro tutti i doveri di religione che abbiamo esplicato, e contro tutti gli altri che la scienza potria svolgere dal rapporto fondamentale dell'uomo con Dio sta un errore assai pericoloso di sua natura, qual è l'indifferentismo religioso; poichè questo errore consiste nel credere che sia moralmente indifferente per Dio e per l'uomo ad un tempo la professione del culto religioso; quindi annulla l' idea stessa de' doveri di religione. Per tal ragione è mestieri d' istituirne una speciale confutazione nell' interesse della Religione e della Morale insieme.

**648.** Il Lamennais, autore del miglior libro su questo errore, il distingue in due specie: il 1.° è l'indifferentismo assoluto, il quale importa che l'uomo non è obbligato di prestare alcun culto a Dio; e che se mai vuole per suo beneplacito prestargliene alcuno, ei può sceglier quello che più gli aggradi, poichè i culti religiosi son tutti egualmente veri ed egualmente falsi nell'essenza loro.

**649.** Questa specie d'indifferentismo è una conseguenza del razionalismo teologico e del panteismo; poichè secondo queste erronee dottrine da noi già discusse in Filosofia , le diverse religioni del Mondo sono tante forme in cui la idea religiosa o divina si svolge da se medesima con la legge del progresso fatale e continuo, comincian-

do dal feticismo del Negro e del selvaggio e terminando con la Religione filosofica ove sarà assorbito il Cristianesimo; or queste forme religiose son tutte egualmente vere, se si attenda all' idea che vi è in fondo, la quale è sempre l'assoluto uno e identico a se stesso; ed egualmente false, se confondansi con questa idea, poichè non sono che apparenze fugaci e meri simboli della medesima; quindi risguardate in se stesse non hanno alcun valore morale, ed è indifferente il professarne l'una anzi che l'altra.

650. Egli non è difficile a smentir questo errore; poichè contiene una contraddizione palpabile. Infatti sonovi delle forme religiose talmente opposte fra loro che i dogmi dell'una contraddicono assolutamente a' dogmi dell'altra, come apparisce nel Monoteismo e Politeismo, nel Cristianesimo ed Islamismo tra gli altri; poichè de' due primi, mentre l'uno riconosce l'unità assoluta di Dio, l'altro la nega direttamente, ammettendo più Dei; e de' due ultimi, il primo ritiene Cristo come vero Dio e dichiara Maometto un falso profeta, e il secondo nega la divinità di Cristo e tiene Maometto come vero profeta. Ora non è assurdo che due proposizioni contraddittorie tra loro sieno ambedue vere od ambedue false? dunque è assurdo in se stesso l'indifferentismo assoluto.

651. Esso ripugna ancora all'umana natura; poichè l'uomo crede naturalmente al vero ed ama naturalmente il bene; or Dio è il vero ed il bene assoluto, e sotto questo aspetto apparisce alla umana Ragione; dunque l'uomo per sua natura non può a meno di credere a Dio e di amarlo, e però la professione di un culto religioso non può essere indifferente per lui, ma è di un rigoroso dovere.

652. E professando un tal culto egli non può, moralmente parlando, scegliero a suo grado tra i molti che vede diffusi pel mondo; poichè il culto religioso dee corrispondere alla natura di Dio ed alle sue perfezioni infinite; altrimenti ridurrebbesi ad una superstizione; or le perfezioni divine non ripugnano affatto tra loro, nè con la natura divina, ma sono invece in armonia e si accordan tutte eminentemente nella essenza di Dio; dunque uno è il vero culto religloso, qual è il Cristianesimo, e questo solo vuole essere professato da ognuno.

653. Finalmente l'indifferentismo assoluto è il più funesto errore per l'uomo individuale e sociale; poichè ogni dritto umano individuale e sociale ha per sorgente il rapporto tra l'uomo e Dio, il quale rapporto propriamente consiste nella religione, siccome accenna la etimologia di questo nome augusto; quindi chi non riconosce religione di sorta, ovvero tien la religione per una cosa indifferente in se stessa e la stima come oggetto di gusto, determinabile a grado della sua fantasia, non può ammettere a filo di Logica verun dritto

umano, e se lo ammetta per caso, il dee reputare di nullo valore intrinseco e soggetto all'arbitrio ed al capriccio dell' immaginazione. Sicchè l' indifferenza verso i dritti di Dio porta seco l' indifferenza verso i dritti dell' uomo; e però chi è tenero de' propri dritti, deve assolutamente abborrire l'indifferentismo religioso.

654. L' indifferentismo mitigato è la 2.ª specie di questo errore: esso importa che l' uomo dee professare una religione, e piglia diverse forme secondo la varietà della medesima.

655. La 1.ª sua forma, detta politica, è quella in cui ponesi la religione dello Stato in cui si vive, come l' unica e sola religione doverosa per l'uomo. Ella fu partorita nel seno del protestantismo, e viene espressa dalla massima de' protestanti = *Cuius regio, illius religio* =.

656. Imperocchè essendosi introdotto da' protestanti il principio che in fatto di religione ogni uomo deve regolarsi secondo il suo spirito privato, cioè secondo la propria ragione individuale, addivenne che ognuno foggiossi una religione sua propria; e siccome le ragioni individuali, sfornite di una regola superiore e universale, son discordi tra loro, così nacquero mille forme religiose più o meno arbitrarie e pugnanti l'una con l'altra. Or ciò conduceva alla negazione di ogni culto religioso e all'indifferentismo assoluto; poichè giusta il principio dello spirito privato, onde sorgevano le diverse religioni, queste doveano tenersi tutte egualmente vere da un lato, e dall'altro tutte egualmente false si addimostravano, perchè ognuna di esse era gravida di ripugnanze e di assurdità; quindi a cansar quell'errore infesto all'ordine politico della società, si disse che lo Stato nell'interesse della sua esistenza esige l'unità della religione che egli stesso dee stabilire come mezzo e faccenda politica, e però ognuno dee professare la religione del suo Stato.

657. Egli è agevole il vedere l'assurdità di questa forma d'indifferentismo; poichè gli autori di essa riconoscono la necessità di una religione nello Stato, e però ripudiano l'indifferentismo assoluto; or questa necessità importa che l'autorità umana presidente al governo statuale è da se sola insufficiente a regolare la volontà de' cittadini, ed abbisogna di esser sostenuta dall'autorità divina della religione; dunque l'autorità religiosa non è l' istessa autorità politica od umana che presiede allo Stato, nè deriva da lui; altrimenti bisognerebbe dire che la causa ha mestieri del suo effetto per operare, contro le leggi del buon senso e della Logica. Come dunque si può pretendere che la religione sia un mezzo ed un negozio politico? I mezzi ed i negozi politici non trascendono i confini dell'autorità politica; se dunque tale autorità non può sussistere da se sola, ed abbisogna dell'autorità religiosa come fondamento e sostegno di se me-

desimo, ripugna il considerare la religione come un'istituzione politica emanante dallo Stato.

658. Lo Stato non può reggersi nel seno del protestantismo; poichè in questo falso sistema di religione si disconosce il principio dell'autorità obbiettiva ed esterna; or l'autorità dello Stato non è esterna ed obbiettiva rispetto agl' individui a cui impera? dunque l' ordine dello Stato è incompatibile col principio protestante.

659. Che se vediamo degli Stati fiorire nel seno del protestantismo, ciò non ripugna alla verità or fermata; poichè tal fenomeno dipende da altra cagione. Bisogna osservare che gli uomini non dismettono giammai tutti i principi religiosi e morali, poichè questi son radicati nell'umana natura e formano le sue leggi essenziali: gli errori in cui si avvolgono, ponno soltanto infoschirne la luce, e impedirne per qualche tempo l'azione; ma non arrivano giammai a spegnerla del tutto, poichè la loro luce è divina e però inestinguibile. Noi potremmo dimostrar questo fatto, rilevando i principi religiosi e morali che soprannuotano nelle dottrine più erronee in opera di religione e di morale; ma non il giudichiamo opportuno, poichè è indubitato presso i dotti. Ora un tal fatto spiega bene il fenomeno sopraallegato; poichè i protestanti, fin tanto che son rimasti dall'esplicare il lor principio sino alle ultime conseguenze e non son caduti nell'indifferentismo puro, han conservato la loro fede in alcuni dogmi fondamentali del Cristianesimo, e nelle verità primitive della Morale, che forman le basi dell'ordine sociale; quindi gli Stati politici, ond'eran parte, son potuti durare e fiorire malgrado la falsità del principio in cui si fondano.

660. Il vero Stato protestante corrisponde a capello alla repubblica degli atei, immaginata da alcuni increduli; poichè la massima del protestantismo essendo la negazione di ogni autorità esteriore all'individuo, non può certamente riconoscersi in esso l'autorità divina, come neppure l'autorità morale e politica; quindi la legge che vien meno insieme con l'autorità, è un fuordopera, e questa specie di Stato può reggere solo nella immaginazione de' suoi autori.

661. La 2. forma dell'indifferentismo mitigato è il deismo, nel quale si ammette il dovere di professar la sola religion naturale, escludendosi ogni sorta di sovrannaturale rivelazione e però ogni religion positiva.

662. Ella fu pur figliata dal principio protestante; poichè lo spirito privato in realtà non è altro che la ragion propria di ciascuno individuo; or è evidente che se la ragion naturale dell'uomo dee sola regolarlo in materia di religione, egli non può e non dee riconoscere altra religione che la naturale, secondo la pretensione dei deisti.

663. Questa forma conduce ancora all' indifferentismo assoluto;

poichè i deisti disconoscono la religion rivelata atteso l' incapacità dell'individuo di accertarsi della verità della rivelazione; or l'individuo abbandonato a se stesso senza veruno influsso della rivelazione non può giungere ad una certa e indubitabile conoscenza della religion naturale, come provasi da un lato per l'incertezza de'suoi dogmi nelle varie sette de' filosofi deisti, e dall'altro per la natura della riflessione necessaria a generar la certezza, perchè la riflessione non può attuarsi senza l'ajuto del linguaggio che dalla rivelazione procede.

**664.** Che se i deisti han serbato talvolta molti dogmi della religion naturale con sufficiente certezza, come apparisce dall' esempio di G. G. Rousseau, ciò è addivenuto dacchè questi eran già impressi nel fondo dell'animo loro, quando hanno incominciato a filosofare, ed han resistito a tutti i colpi del dubbio, perchè eran quasi passati in natura atteso la fede abituale ne'medesimi.

**665.** A sperimentare nel debito modo la morale possibilità del deismo bisognerebbe supporre un uomo nato di fresco, il quale separato da ogni umano consorzio dovesse da se solo sviluppare la propria ragione e mediante lo sviluppo della medesima scoprire la religion naturale; nel caso contrario ch'è quello di tutti gli uomini, noi potremmo sempre ascrivere le verità religiose che diconsi scoperte dalla sua ragione, all'influenza dell'autorità esterna de'suoi istitutori ed educatori, poichè tale autorità forma appunto la ragione e la svolge finchè non arrivi alla età matura.

**666.** Or sfidiamo i deisti a verificare l' accennata supposizione senza contraddire ad un tempo l'esperienza il retto senso e la Logica; poichè la esperienza dimostra che gli uomini costituiti nelle migliori condizioni per scoprire la religion naturale, come furono i filosofi deisti antichi e moderni aventi una ragione ampiamente sviluppata e ricchi di tutta la tradizione scientifica e religiosa, falliron sempre nell'ardua impresa; e il retto senso e la Logica non permetton di giudicare che nell'assoluto difetto di tali condizioni si otterrebbe un più felice successo. Rigettiamo adunque tal forma d'indifferentismo mitigato al pari della 1.

**667.** La terza ed ultima forma di un tal sistema è quella de'punti fondamentali, la quale importa che bisogna ammettere una religione rivelata, ma non in tutta la sua estensione, si bene nella sola parte fondamentale di essa.

**668.** Non occorre il dimostrare la sua figliazione dal protestantismo, poichè ella fu proposta dal ministro protestante Jurieu, ed è coerente allo spirito de' primi autori della Riforma; poichè questi protestarono contro alcuni dogmi della religione cattolica, serbandone quelli che loro parcano essenziali al culto di Dio.

669. Questa forma è pur gravida dell'indifferentismo assoluto; poichè la determinazione de'punti fondamentali della rivelazione si affida alla ragione individuale degli uomini; quindi dee nascere una disparità ed opposizione che induce a dubitare di ciascuno di essi e però mena al deismo dapprima ed in ultimo all'ateismo.

670. Inoltre tal forma ripugna all'ordine della religione rivelata; poichè questa ha tale una connessione tra le sue parti, che se una vien manco, elle van tutte in ruina; quindi non vi si può distinguere una parte fondamentale e necessaria, ed un'altra accidentale ed inutile. Ciò consuona al detto de'Teologi che il vero Cristianesimo è il Cattolicismo, poichè questo solo abbraccia tutta quanta la rivelazione divina; ed è poi confermato dal testimonio di Cristo, poichè Egli disse espressamente che chi viola un sol precetto della sua legge, la viola interamente.

671. Ripugna in fine al motivo per cui si crede alla rivelazione, e alla necessità finale della medesima. Imperocchè un tal motivo è l'autorità di Dio rivelante; or non è questa un'autorità assoluta che esige una fede eziandio assoluta? Il fine poi, che ha la rivelazione, è l'assoluta necessità della medesima pel compimento del destino sovrannaturale dell'uomo; or non è una contraddizione il pensare che la rivelazione sia assolutamente necessaria e la verità rivelata sia accidentale ed inutile.

672. Conchiudiamo dunque che l'indifferentismo mitigato è assurdo in tutte le sue forme del pari che l'indifferentismo assoluto a cui riesce in ultimo risultamento; quindi vuol rigettarsi del tutto da coloro che sentono la forza de'doveri morali in genere, e de'doveri religiosi in ispecie.

---

## DOVERI VERSO SE STESSO.

**673. A' doveri dell' uomo verso Dio succedono in ordine logico i doveri verso se stesso: realtà della loro esistenza — 674. 1. Formola generale di tali doveri — 675. 2. Formola: *perfeziona te stesso* — 676. L'uomo è capace di un perfezionamento indefinito — 677. A ciò consuona il testimonio della sua coscienza — 678. L' idea del perfezionamento convertesi con quella del progresso; quindi la legge del progresso è morale — 679. Verificazione di questa legge nella Natura esteriore — 680. Sua conferma per la storia del genere umano: il progresso interrotto per poco ricomincia dopo il diluvio noetico — 681. 1. Condizione del progresso umanitario è la divisione delle forze — 682. 2. Condizione è la riunione ed armonia delle medesime — 683. La confusione delle lingue e la dispersione de' popoli a' tempi di Faleg, adempirono la**

1. delle suddette condizioni — 684. La 2. fu adempiuta dallo spirito delle guerre e delle conquiste sino ad un certo grado — 685. L'avvenimento del Cristianesimo l'adempì compiutamente nel Mondo antico — 686. Al cominciare del Mondo moderno il progresso dell'Umanità pare interrotto; ma siffatta interruzione è apparente — 687. Il cozzo della barbarie settentrionale con la civiltà latina è una occasione di maggiore progresso pel genere umano — 688. La civiltà latina si purga della sua corruzione, e la barbarie s'ingentilisce — 689. Formansi le grandi nazioni dell'Italia, della Francia, della Spagna dell'Inghilterra e della Germania, informate da uno spirito migliore, qual è quello del Cristianesimo; quindi la prima metà del medio evo è un'epoca di progresso — 690. Nella seconda sua metà il progresso è maggiore — 691. L'apparizione dell'Islamismo nol turba definitivamente, e concorre invece a dilatarlo — 692. L'istesso è a dire dello scisma di Occidente cagionato dal Protestantismo — 693. Sicchè la legge morale del progresso ha un mirabile riscontro in tutta la storia dell'Umanità, guardata sotto il punto di veduta cristiano.

673. A' doveri dell'uomo verso Dio succedono in ordine logico i doveri di lui verso se medesimo. Non vi è dubbio che l'uomo abbia questa specie di doveri; poichè egli è destinato ad un fine, ed ha in suo potere de'mezzi per conseguirlo; quindi siccome il dovere di raggiungere il fine porta con se pur quello di usare i mezzi convenienti, di cui si può disporre a grado dell'arbitrio, così l'uomo è obbligato all'uso de' mezzi conducenti al suo fine, e quest'obbligo si rapporta a lui stesso, poichè egli n'è l'oggetto immediato e prossimo.

674. La formola generale de'suddetti doveri si riduce all'ottenimento del proprio fine cioè del bene assoluto: l'uomo ottiene un tal fine indirizzando ad esso ogni sua libera operazione; poichè il bene assoluto l'attrae naturalmente a se stesso, e quando l'uomo ne segue liberamente l'impulso, non può a meno di giungere alla partecipazione del medesimo.

675. L'adempimento di questo general dovere produce la perfezione dell'uomo; poichè l'uomo del pari che ogni altro essere, si perfeziona si compie allorquando diviene ciò che dev'essere, ossia quando consegue il suo fine; quindi apparisce l'altra formola de'doveri verso se stesso, la quale importa di perfezionar se medesimo.

676. L'uomo è capace di un perfezionamento indefinito; ed in vero egli perfezionasi con accostarsi al suo fine; or questo fine consistendo nel bene assoluto si converte con l'infinito reale, cioè con l'essere infinitamente perfetto; quindi la perfezione dell'uomo estendesi in sino al grado in cui egli può accostarsi a quest'Essere e partecipare delle sue infinite perfezioni. Or non è evidente che l'uomo com'essere finito, quantunque dappresso accostisi all'infinito, ne

dista sempre d'infinito intervallo? Se fosse definito, bisognerebbe dire che il finito giunto a tal grado non è più capace di augumento nel proprio essere e nelle proprie perfezioni, e che perciò sarebbe divenuto perfettissimo, ossia infinito; ma il finito non può mai diventare infinito, poichè la finitudine dell'essere costituisce la sua essenza o natura, la quale non può dismettersi senza l'annientamento dell'essere; dunque la capacità di perfezionarsi indefinitamente è irrepugnabile nell'uomo.

677. Questa verità vien rifermata dal testimonio della coscienza; poichè ogni uomo è conscio del suo desiderio di accrescere ognora quel bene onde gode, qualunque ne sia la specie, e da un tal desiderio muove ogni sua libera azione. Il bene presente è per l'uomo uno stimolo a ricercare un altro bene, e quanto più egli gode, tanto più desidera di godere; talchè se in mezzo al maggior godimento egli perde la speranza di godere più oltre, immantinenti si contrista, e il suo piacere attuale svanisce per lui, dando luogo alla disperazione ch'è il massimo de'mali e de'dolori.

678. La idea del perfezionamento s'immedesima con quella del progresso; poichè il progresso di un essere destinato ad un fine consiste nel suo accostamento a questo fine; quindi intendesi che la legge del progresso è per l'uomo una legge morale, a cui egli non può ripugnare senza farsi reo della violazione de'doveri verso se stesso.

679. Questa legge è nel disegno della Provvidenza divina; poichè vediamo tutta la Natura comporsi di un sistema di forze, ciascuna delle quali ha un'attività indefinita nel suo svolgimento. L'arte mercè le nuove conoscenze che si acquistano intorno a queste forze si eleva ognora a maggior perfezione, traendo dal seno della natura sempre nuove ricchezze e potenze; e la Ragione quando riscontra l'attuale stato di lei col passato, e si spinge con giusta induzione alla congettura del suo stato avvenire, sentesi impotente a segnare il limite de'suoi progressi futuri.

680. Ma la più evidente pruova della legge del progresso è porta dalla storia del genere umano, guardato in tutta l'ampiezza del tempo e dello spazio percorso dalla creazione del mondo sino a'giorni presenti. È vero che nel primo periodo dell'Umanità che corre sino al diluvio vediamo piuttosto un regresso nella medesima, poichè gli uomini dismettono le tradizioni morali religiose e civili, e si corrompono di giorno in giorno a segno di provocare la giustizia di Dio che si risolve a distruggerli; ma dopo un tal periodo il corso progressivo della storia non s'interrompe mai più assolutamente; quei fatti che scindono la unità delle stirpi e pajono a primo aspetto di accennare ad una ruina, perchè la divisione è causa di debo-

lezze e di morte in ogni genere, sono in realtà indirizzati al loro miglioramento. Infatti la confusione delle lingue e le succedente dispersione de'popoli a'tempi di Faleg, sembrano da prima due avvenimenti funesti al progresso umanitario; poichè l' Umanità mercè loro dividesi nel giro dell'azione e del pensiero, e cade nelle barbarie.

681. Ma qui vuolsi notare che la vita del genere umano ha due momenti essenziali alla sua esplicazione compiuta: il 1. è la divisione o l'analisi, e il 2. la riunione o la sintesi. Senza la divisione i germi della vita rimarrebbero implicati in se stessi, le sue potenze per manco di sviluppo non apparirebbero giammai nella loro grandezza, e resterebbero sempre nella loro imperfezione natia. Ma per contrario, dividendosi gli elementi della vita, svolgesi ognuno nella propria sua sfera, e può arrivare a quello stato di perfezione individuale, ond'è capace; dunque la divisione delle forze è una condizione del progresso dinamico.

682. Tuttavia per l'attuazione di siffatto progresso è mestieri che le forze individualmente esplicate si compongano insieme e costituiscansi nell'ordine; poichè il progredire è il correre verso il fine, e il fine essendo determinato ed uno arguisce un certo indirizzo nelle azioni, con cui vuolsi raggiungerlo; quindi all'anteriore divisione delle forze dee subentrare la loro riunione ed armonia.

683. Or guardando al lume di questo principio dialettico i due fatti citati della confusione delle lingue e della dispersione de'popoli, essi ci appajono come una condizione del progresso degli uomini. Imperocchè divisi i popoli, si sparsero per le varie contrade del globo, presero il possesso reale del loro dominio, coltivaronle con più o meno d'industria, e così il dritto di proprietà del genere umano, conceduto gli da Dio, si estese nel Mondo; col favore delle tradizioni superstiti in opera di morale e di religione, e al lume della Ragion naturale illustrata assiduamente dallo splendore dell'Idea che non tramonta giammai, perchè è eterna ed immortale, i popoli si iniziarono ancora alla vita civile, e cominciarono a godere di sociali vantaggi, raccogliendosi in borghi e città sotto l'imperio di una legge comune che proteggeva i loro dritti. Quindi nacque il primo movimento del genere umano verso quell'unità morale che dovrà formarne nella pienezza de'tempi una sola famiglia sotto un sol capo, siccome fu da Dio costituito nella sua origine.

684. È vero che in seno delle nascenti società surse lo spirito di ambizione e di conquista, il quale suscitò guerre tra loro; onde furon le une assoggettate dalla forza delle altre, e talvolta ridotte in servaggio. Ma la Provvidenza divina che rappresenta l'azione continua della forza creatrice nel Mondo indirizzò il funesto accidente

della guerra e della conquista allo scopo finale dell'unità; infatti dopo la conquista i vinti unironsi a' vincitori in un solo consorzio e in tal guisa originarono le grandi nazioni e i grandi imperi, sovrattutto nell'Oriente. Per impulso dell'istesso spirito ambizioso e guerriero questi grandi imperi e nazioni venendo in mutuo contatto all'occasione delle guerre si soprapposero gli uni agli altri, e si fusero insieme più o meno, dando luogo a più vaste associazioni di uomini. Così vediamo in un'epoca della storia antica tutto l'Oriente quasi raccolto sotto il dominio del gran Re della Persia, e l'Occidente sotto quello dei Macedoni nel settentrione della Grecia, e de'Romani nel mezzogiorno dell'Italia. In seguito l'Eroe de'Macedoni trasportato dal suo gran genio riunisce in un sol regno quelli de'Persiani e de'Greci, il quale vien poi dal ferro delle legioni assoggettato a'Romani; talchè tutto il Mondo allor conosciuto fu politicamente riunito sotto un solo imperio, qual fu quello di Roma.

685. In questa epoca apparve Cristo fra gli uomini per strignere maggiormente il nodo della loro unione: Egli rinnovò alla loro memoria il principio dell'unità primitiva, disperso per l'interruzione del filo tradizionale, e li ravviò all'unità futura e completa con ogni sorta di mezzi naturali e sovrannaturali ad un tempo; quindi surse il più gran movimento del genere umano di cui facciasi menzione nelle istorie, poichè tutti gli animi furon compresi da uno *spirito nuovo di virtù repleto*, qual fu lo spirito religioso e morale di gran lunga più potente dello spirito civile e politico. Sicchè il Mondo antico guardato dall'altezza dell'idea divina ci presenta un continuo progresso verso il suo fine.

686. Non altrimenti procede il Mondo moderno che comincia dalla caduta dell'imperio romano. A' meno veggenti l'esordio di esso pare un regresso, poichè i barbari del settentrione distruggono col ferro la civiltà latina, frutto degli sforzi e prezzo del sangue di tutte le passate generazioni; ma spingendo un poco innanzi lo sguardo osservatore, quel cozzo tremendo dell'imperio romano e della Barbarie apparisce come il germe di un maggiore progresso per l'Umanità.

687. Imperocchè la civiltà latina era in sul declinare all'avvenimento del Cristianesimo e tutta la potenza di questo divino motore non era giunta a trasformarla del tutto nel nuovo suo spirito; infatti esso incontrò forti ostacoli alla rigenerazione degli uomini, e fu perseguitato a morte per quattro secoli. Il Mondo antico era intimamente corrotto, e per cansare la sua fatale ruina dovea ritemprarsi mescendo il suo sangue con quello di generazioni ancor vergini e rigogliose di forza, secondo le leggi dell'ordine fisiologico di

tutti gli esseri viventi. Ora i Barbari del settentrione trovavansi in questa condizione propizia, poichè vivendo nelle selve una vita semplice e frugale aveano grandemente sviluppato le forze fisiche e non si erano corrotti ancora per le delizie del lusso, da loro ignorate; quindi il loro contatto co' sudditi dell'Impero potea bene sotto l'indirizzo di una virtù superiore esser cagione di ristoramento alla civiltà in generale.

688. Infatti dopo la conquista i Barbari accasati in Europa si fusero di leggieri co' vinti, e per tal fusione gli uni e gli altri si ammigliorarono; poichè quelli appropriaronsi le idee della civiltà che lor mancavano, p. e. le idee dell'ordine civile e politico, e questi rinsanguinando ripigliarono il vigor della vita ch'era presso ad estinguersi. Il Cristianesimo in mezzo a questa crisi spiegò la sua forza sovrannaturale poichè gli animi ritemprati eran più atti a sentirne gl'influssi: col suo spirito di carità mansuefece la ferocia de' vincitori, ed acquistò un dominio morale su di essi; e poichè era la religione de' vinti, questi sua mercè ottennero una gran parte del governo sociale e non restarono, com'era da temersi, in perpetuo servaggio.

689. La prima metà del medio evo fu il periodo in cui si compì questa nuova cosmogonia del genere umano; poichè allo scorcio di esso apparvero in sulla scena del Mondo le grandi nazioni dell'Italia della Francia della Spagna dell'Inghilterra e della Germania che formano la parte più culta e più potente dell'Umanità. Or il gruppo di queste nazioni, comparato coll'Imperio già spento de'Romani dal lato della forza morale civile e politica, gli sovrasta di molto; poichè i costumi informati dal Cristianesimo son più puri, il cittadino ha un valor personale, e l'autorità sovrana è temperata da un'autorità superiore e divina, qual'è quella dell'onestà e della giustizia assoluta; quindi l'esordio del Mondo moderno non è un'epoca di regresso nella storia universale.

690. La seconda metà del medio evo ci porge lo spettacolo di un progresso ognora crescente: poichè le nazioni cristiane sempre più si rassodano e s' ingrandiscono con la successione del tempo. Le Lettere e le Arti, le Industrie e i Commerci cominciano a risorgere e il genere umano fa un nuovo passo verso la sua unione.

691. Il successo dell'Islamismo che sorge a turbare il Cristianesimo e lo minaccia di una prossima ruina, non osta definitivamente al corso della nuova civiltà, ma serve invece a spingerla più oltre. Imperocchè esso apre l'Oriente agli influssi della civiltà europea, la quale con la forza delle armi riesce ad abbattere il cieco furore dei musulmani, e sicura nell'interno de'suoi dominî si dispone alle future conquiste nelle Indie e nell'America. Quando finisce il medio

evo, perchè la nuova società de'popoli cristiani è già formata, il progresso umanitario non si arresta, ma continua ancora e si spande per dimensioni più ampie; poichè le mirabili scoperte di Gama e di Colombo il diffondono per tutte le parti del Mondo, rimettendo un'altra fiata tutte le umane stirpi in mutua comunicazione tra loro.

692. Lo scisma di Occidente che pare di mettere in fondo l'unità dell'Europa per la divisione del culto religioso, viene accompagnato dal risorgimento delle scienze nel seno di lei. Questo avvenimento che influisce direttamente nella più alta potenza dell'uomo, qual'è l'intelligenza, stringe i popoli cristiani con altro nodo più potente, cioè col nodo delle idee, e li ravvia all'unione morale, e per essa all'unità religiosa.

693. Sicchè la legge del progresso umanitario ha un mirabile riscontro nella storia, allorchè si contempla dal punto di veduta cristiano. Le interruzioni parziali e temporanee che ella soffredi quando in quando, son delle eccezioni nascenti dalla libertà dell' arbitrio, le quali svaniscono in faccia alla sua universalità nel tempo e nello spazio, e servono a farla brillare agli occhi del genio con più di splendore. Riteniamo adunque in sull'autorità della ragione della coscienza e della storia la legge del progresso, come una legge morale per l'uomo, che avendo l'Essere perfettissimo per ultimo termine delle sue aspirazioni non può moralmente fermarsi in alcun grado determinato nell'acquisto di ogni perfezione a lui possibile.

---

## DOVERE DELL' UOMO IN ORDINE ALLA CONSERVAZIONE DELLA VITA.

**694. La vita dell' uomo nel Mondo è l' aringo destinato all' acquisto della virtù ; quindi sorge il dovere di conservarla — 695. Questo dovere è indicato dalla tendenza naturale di tutte le facoltà umane — 696. Opponesi ad esso il suicidio: divisione di quest' atto in due specie — 697. Il suicidio per follia non tocca alla Morale ; ma il suicidio ragionato cade sotto il suo dominio — 698. Quistione: il suicidio ragionato è imputabile ? lieve ragione per cui negasi la imputabilità del medesimo — 699. Confutazione della medesima — 700. Altro argomento in appoggio della confutazione — 701. Il suicidio ragionato muove ordinariamente da un errore imputabile in fatto di Morale e di Religione ; quindi è sempre colpevole — 702. Cause secondarie del suicidio suddetto : cause predisponenti — 703. Cause determinanti che distinguonsi in fisiche e morali — 704. Tutte queste cause son verificate dalla storia del suicidio — 705. Sorgente comune delle obbiezioni contro l' immoralità del suicidio: considerazione indispensabile per dileguarle — 706. 707. e 708. Niuna delle ordinarie ragioni addotte contro i fautori del**

**suicidio è sufficiente a confutarli — 709. La sola idea della verace destinazione dell'uomo porge una soda confutazione di questo errore — 710. Conclusione intorno al medesimo.**

694. La vita terrestre è l'aringo in cui è dato all'uomo di adempiere ogni morale dovere per meritare il godimento del bene che costituisce il suo futuro destino; quindi nasce l'obbligo della conservazion della vita.

695. Infatti le facoltà dell'individuo umano tendono tutte alla conservazione della vita in un periodo determinato di tempo, il quale sebbene non sia assegnabile nella sua precisa estensione ha però sempre un limite. Il senso pone l'uomo in rapporto con gli oggetti esteriori che occorrono alla nutrizione; l'organismo interiore del corpo è disposto nel modo più ingegnoso che sia possibile per elaborare gli elementi e trasformarli in sostanza vitale; l'istinto muove quest'organismo con ordine così costante che mai per se stesso non vien manco al suo fine, anzi combatte le forze distruttrici che minacciano la vita e sovente le trionfa generando quelle crisi che risolvono i morbi; l'intelletto con l'investigazione delle leggi biologiche impara a regolare la economia de' vitali fenomeni, e l'arbitrio con la sua libera attività tende sempre a mantenerla gelosamente e si sforza di allontanarne gli ostacoli. Or questa natural disposizione di tutte le facoltà, preordinata da Dio nella creazione dell'uomo, non accenna al valor morale della vita, e però al dovere di conservarla? Egli è certo che Dio tutto dispone in ordine al fine supremo dell'Universo, qual è il fine morale, e l'uomo in conseguenza della sua natural soggezione dee cooperare alla disposizione divina; se dunque tutte le umane facoltà son naturalmente disposte alla conservazion della vita, questa conservazione è per l'uomo un dovere morale.

696. Contro siffatto dovere sorge l'errore del suicidio, il più infesto di tutti al bene dell'essere umano, qualunque ne sia la origine e la cagione. Esso nasce talvolta da un' alienazione mentale sostenuta da un disordine organico; la quale sconvolge l'ordine delle umane facoltà, e le devia dal verace lor fine; onde accade che le une entrano con le altre in conflitto, e così adducono l'individuo spontaneamente alla morte. È questo il suicidio per follia. Talvolta poi il suicidio ha la sua origine in un errore dell'intelletto, il quale falsa la idea della vita ponendone lo scopo in un oggetto chimerico; quindi allorchè si riconosce la illusion del medesimo, ovvero lo si crede impossibile a conseguire nella vita presente, e conseguibile soltanto di là dalla tomba, si procura deliberatamente la propria morte in un modo o in un altro qualunque siasi. È questo il suicidio ragionato.

697. Del suicidio per follia non occorre parlare nella Filosofia del Dritto; poichè mancando in esso la cognizione del valore morale dell'azione e l'intervento del libero arbitrio nell'eseguirla, questa non ha un peso morale; ma invece è un fenomeno patologico il quale appartiene al dominio della **Medicina**. Il suicidio ragionato poi richiama tutta la nostra attenzione; poichè questo tocca alla scienza del costume e per la sua natura e per le sue conseguenze.

698. Da prima si chiede se un tal suicidio sia per l'uomo un atto imputabile, ovvero non imputabile. Non mancan degli autori che veggono un folle in ogni suicida, poichè osservano un turbamento fisico intellettuale e morale nell'uomo che si dispone e procede all'uccisione di se medesimo.

699. Ma questa ragione è assai lieve; poichè l'uomo che disponesi e procede ad un'azione immorale presenta sempre un disordine in se stesso, più o men grave secondo la sua indole e le sue abitudini. Infatti il cuore umano nello stato attuale ha due sorta di tendenze, alcune buone, altre perverse; le quali il sospingono in vario senso nelle sue azioni, ed egli non può seguire l'impulso delle une senza reprimer le altre, e sostenere perciò una lotta in se medesimo. Il pallore esterno del volto, la confusione della mente e il rimorso dell'animo che accompagnano la consumazione di un delitto, lo dimostrano chiaramente; adunque il turbamento sudetto non toglie l'imputabilità del suicidio, quasi che fosse un atto di alienazione mentale.

700. L'alienazione mentale si appalesa esternamente nel disordine dell'azione intellettuale che riflettesi nel discorso; talchè la serie de' concetti espressi con le parole non procede secondo l'ordine logico, ma vi ripugna in modo strano e singolare. Or nel fatto di alcuni suicidi scorgesi una rigorosa deduzione di idee, per la quale convincesi la mente che la morte è per esso loro il miglior partito, ragguagliata ogni cosa; tal fu quello della sposa di Collatino, che dopo l'oltraggio a lei portato dal giovine Tarquinio temèa che vivendo ingerisse nella pubblica opinione il sospetto di aver consentito all'atto nefando, e in testimonio della sua innocenza s'immerse un pugnale nel seno; quindi non vi ha dubbio che il suicidio sia talvolta ragionato, e però un atto imputabile.

701. Ma è poi sempre colpevole il suicidio quando non avvenga per follia od alienazione mentale? Egli è certo che il ragionamento istituito dal suicida libero è erroneo, poichè muove da un falso principio; quindi l'imputabilità del suicidio riducesi a quella dell'errore che il sostiene. Questo errore è il materialismo e l'irreligione che il segue da presso; poichè il materialismo importa che non vi ha Dio, nè vita futura, nè anima distinta dal corpo nell'uo-

mo : questi non ha un principio nè un fine al di fuor di se stesso, nasce da un fortuito accozzamento degli atomi, e lo scopo di sua vita è la felicità temporale che risulta dalla soddisfazione delle proprie tendenze, ed egli ha interesse di vivere fintanto chè può essere felice in sulla terra; quando dunque diventa infelice, e dispera di uscire dalla sua trista condizione, dee finirla con la morte, poichè in tal guisa egli cesserà di soffrire. Or siffatto errore ripugna direttamente alla Morale ed alla Religione insieme, le quali dimostrano all'uomo che egli ha un principio ed un fine al di fuori e al di sopra di se stesso, cioè in Dio, bene assoluto; e che la vita temporale è un aringo, ov' egli deve meritare quel bene lottando contro ogni genere di sventure per mezzo delle sue facoltà naturali, a cui non vien manco giammai il sovrannaturale concorso dell'azione divina; laonde non può mai torsi la vita, quantunque penosa ella siasi, senza contraddire alla propria destinazione. Impertanto il suicidio ragionato è un atto colpevole, siccome quello ch'è immorale e irreligioso nella vera sua causa.

702. Oltre questa causa il suicidio può avere eziandio delle cause seconde, alcune delle quali possono predisporre, ed altre determinare la volontà ad eseguirlo in sul fatto. Le prime consistono nel temperamento dell' individuo, in una disposizione viziosa trasmessa per retaggio, nell' istruzione, e nella imitazione; poichè quando l' individuo ha un temperamento colerico, discende da genitori in cui dominarono suicide tendenze, è imbevuto di una leggiera o falsa istruzione religiosa e morale, e vede praticato sovente il suicidio da persone che esercitano qualche potente influenza sopra di lui, egli può ben dirsi predisposto all'uccisione di se medesimo.

703. Le seconde poi son costituite da ogni funesto accidente che possa servire di stimolo all' azione delle cause or dichiarate, e dividonsi in fisiche e morali: le cause fisiche son la miseria e le malattie dolorose e incurabili di ogni specie; e le morali sono il desiderio di conservare la pudicizia minacciata e il dolore di averla perduta, il vario caso di un amore infelice, l'affezione verso la famiglia o la patria, le afflizioni domestiche, la perdita degli impieghi e degli onori e un gran rovescio della fortuna, la vergogna e l'umiliazione, il rimorso per un delitto commesso, l'offesa dell'amor proprio, e la vanità. Ciascuna di queste cause seconde è capace di indurre la disperazione nell'animo dell'uomo, il quale abbia la mente ingombra dall'errore religioso e morale da noi mentovato: allora la vita diviene un peso incomportabile per lui; ond'egli in conseguenza di un falso principio si dà volontariamente la morte.

704. La storia del suicidio ragionato conferma mirabilmente queste osservazioni intorno alle sue cause; poichè ci mostra il tri-

sto avvenimento del medesimo mancare nelle età e ne' popoli dominati dallo spirito della vera religione, com'è quella di Cristo, e diffondersi ne'secoli e nelle nazioni secondo che il materialismo e l'indifferenza religiosa gl' invadono, e le vicende della vita concorrono ad eccitare in qualsiasi modo la disperazione degli animi.

705. Conosciute le vere cagioni del suicidio, non è difficile il dileguare le obbiezioni che adduconsi per giustificarlo al cospetto della sana ragione. Queste muovon tutte da un falso concetto della destinazione dell'uomo; poichè in nessuna di esse si ravvisa l'idea del bene assoluto e reale imposto all'uomo come unico ed ultimo scopo delle sue aspirazioni, e connesso con tutte le sue facoltà fisiche intellettuali e morali; quindi non vi si riconosce l'assoluto dovere di conservare la vita, senza l'adempimento del quale è impossibile di cooperare liberamente al detto scopo quanto è da se, e meritarne il possesso secondo i principi della Ragione morale. Su questo punto bisogna insistere, se vuolsi entrare in discussione con la speranza di un felice successo; altrimenti non si riuscirà che ad opporre sofismi a sofismi, e la quistione resterà insoluta con discapito della scienza e della umanità ad un tempo.

706. Quando p. c. si oppone da' fautori del suicidio che l' uomo è nato per esser felice, quindi allorchè trovasi nella sventura e dispera di vincerla, non ha più ragione di vivere; quale argomento può addursi in contrario, se si prescinda dall' idea suddetta del suo vero destino? Ei non vale il rispondere che la vita è un dono o un deposito dato all' uomo da Dio, e che però non si può disporne ad arbitrio. Imperocchè da una parte il dono passando in proprietà del donatario rimane in sua libera disposizione; e dall' altra il deposito si può anzi si dee rendere, nè induce l'obbligo di conservarlo in colui che non ha consentito a riceverlo nè tampoco fu interpellato del suo consenso.

707. Parimente è vano il dire che l'infelicità della vita non è un motivo sufficiente per sbrigarsene atteso che l'uomo dee vivere per glorificare Dio beneficare il prossimo e migliorare se stesso; o che vi ha più coraggio e virtù nel tolerare le sventure. Imperocchè non si potrebbe rispondere in contrario che cessando le miserie della vita mercè il suicidio si toglie un'occasione di accusare la Provvidenza divina e che quindi si concorre alla manifestazione della gloria di Dio? Quanto al bene dell' umanità, non vi sono de' casi, in cui un individuo umano l' è piuttosto di peso che di vantaggio? Rispetto alla felicità col miglioramento della propria condizione, se la noja e il dolore della vita giungono a segno di vincere l'orror della morte, qual miglioramento e felicità può vedersi in tale condizione divenuta o almeno creduta inevitabile con tutta probabilità? Infine il

tolerar le sventure fa segno di coraggio e virtù, quando elle siano impossibili a cansare o rimuovere ; ma se possansi evitare con la morte, non saria una stoltezza il soffrirle ?

708. Nè dicasi che le sventure sono il mezzo di esercitare la virtù, e che però l' uomo è moralmente interessato a durarle vivendo. Poichè allora siccome l' obbligo di conseguire un fine porta seco pur quello di cercarne i mezzi opportuni, ne seguirebbe che l'uomo debba esporsi da se medesimo alle sventure,il che ripugna alla virtù della prudenza. Finalmente non giova il rispondere che la natura ispirandoci l'amor della vita e l'orror della morte ci fa una legge della conservazione della vita medesima; poichè gli avversari oppongono invece che la natura c'ispira eziandio l'avversione all'infelicità e al dolore, e ci dà i mezzi di fuggir l'una e l'altro a nostro talento, perchè mette a nostro grado il veleno ed il ferro omicida.

709. Sicchè, prescindendo dall'idea della verace destinazione dell'uomo ogni argomento pro e contra il suicidio può chiarirsi sofistico. Per contrario al fulgore di quell' idea svanisce ogni sofisma degli avversari; poichè posto che l'uomo ha per fine il bene assoluto cui deve conseguire sforzandosi di perfezionar se medesimo quanto è a lui possibile,non vi è caso della vita, ov'egli non possa cooperare a quel fine. E per fermo, se l' uomo è oppresso da' mali fisici, la sofferenza de' medesimi conferisce a perfezionare il suo spirito; poichè espia in tal guisa le sue colpe morali. Se trovasi esposto all'infamia o al disonore per ingiustizia degli uomini, egli può rendersi superiore a questo male apparente, spiegando la virtù della fortezza, che il fa grande agli occhi del genio; quando sia divenuto inutile a se stesso, il che veramente non accade giammai, egli può essere vantaggioso alla famiglia, agli amici, alla patria o ad altra parte del genere umano; e se pur questo gli sembra impossibile, non può egli sempre rientrare nel santuario di sua coscienza per stringere più intime relazioni con Dio il quale è solito di accostarsi più da vicino agl'infelici per confortarli con la speranza di un lieto avvenire oltre la tomba ?

710. Conchiudiamo adunque che il suicidio ragionato è imputabile e colpevole assolutamente, poichè ripugna alla vera destinazione dell'uomo, l'adempimento della quale è per lui di un dovere assoluto.

---

## DOVERE DI PERFEZIONARE IL PROPRIO SPIRITO.

**711. Il dovere generale di perfezionar se medesimo ingenera il doppio dovere speciale di perfezionare il proprio spirito e il proprio corpo — 712. Il perfezionamento dello spirito sovrasta a quello del corpo — 713.**

**Esso è come un fine rispetto all' altro — 714. Il perfezionamento dello spirito consiste nell' ordinata esplicazione delle sue facoltà: ordine gerarchico di queste facoltà — 715. Il senso nell' uomo è capace di un perfezionamento — 716. L' uomo è in grado di cooperare all' acquisto del medesimo — 717. Siffatto perfezionamento concorre all' adempimento del fine umano: 1. ragione — 718. 2. Ragione — 719. Questa dottrina intorno alla coltura del senso è aliena dal sensualismo — 720. Del perfezionamento dell' intelletto: esso importa all' uomo per sostenere la sua natural dignità sugli altri esseri — 721. L' uomo è in grado di acquistarlo indefinitamente — 722. Egli vi è ancora moralmente obbligato — 723. Lo studio è il mezzo per adempiere tal dovere — 724. Ogni genere di cognizione ha per l' uomo un valore morale: dimostrazione di questa verità per le cognizioni storiche e scientifiche — 725. Per le cognizioni morali e religiose — 726. E per lo studio dell' Arte — 727. Del perfezionamento della volontà: questo è il più importante di tutti — 728. In che esso consista — 729. Con quali mezzi si debba ottenerlo — 730. Questi mezzi sono in potere dell' uomo — 731. Per bene adoperarli v' è mestieri dell' educazione — 732. Natura dell' educazione: condizioni che ella suppone — 733. L' uomo non può ordinariamente educarsi da se medesimo: solo il genio ha un tal privilegio dall' Autore della Natura — 734. Questo privilegio serve al progresso dell' Umanità — 735. L' azione del genio è un fatto provvidenziale.**

711. Il general dovere che ha l'uomo di perfezionar se medesimo si risolve in più doveri speciali verso se stesso; poichè l'essere umano perfezionasi mercè lo sviluppo e il perfezionamento delle varie parti che il compongono; quindi siccome esso consta di due parti essenziali, quali sono il corpo e lo spirito, così la sua perfezione risulta da quelle dello spirito e del corpo insieme.

712. Queste due specie di perfezione hanno un diverso valore morale per l'uomo; poichè il corpo e lo spirito umano son di natura differente fra loro, e però di un pregio ineguale. Infatti lo spirito è un essere intelligente e libero ed immortale, dove che il corpo è bruto ossia materiale, agente in modo cieco e fatale, e soggetto naturalmente alla morte; or la perfezione degli esseri non è più o meno importante secondo che sono essi più o meno nobili di loro natura? Dunque la perfezione del corpo umano è inferiore a quella dello spirito, e il dovere relativo alla prima sottostà in morale valore al dovere che riferiscesi alla seconda.

713. Il corpo relativamente allo spirito ha ragione di mezzo e di strumento, e lo spirito a suo rispetto ha la ragione di fine; poichè l'essere umano è ordinato, ed è una legge dell'ordine che la materia serva allo spirito, il quale per la sua intelligenza e libertà può solo conoscerne il fine ed usarne conformemente al medesimo; dun-

que il dovere del perfezionamento del corpo è ordinato moralmente a quello di perfezionare lo spirito.

714. Per siffatta ragione pigliando a trattar prima di questo morale dovere, osserviamo che lo spirito umano perfezionasi mediante la esplicazione ordinata delle sue ingenite potenze in ordine all'obbietto proprio di ciascuna di esse; quindi a compiere il dovere suddetto bisogna intendere ad esplicare le facoltà dello spirito serbando il grado e il tenore della loro naturale gerarchia. Or queste facoltà riduconsi al senso all'intelletto e alla volontà, considerate in tutta la varietà delle loro funzioni; e gerarchicamente son disposte così che il senso sia subordinato all'intelletto e l'intelletto serva di lume e guida alla volontà dalla cui azione dipende in ultimo l'adempimento del fine umano; dunque è chiaro che il senso vuol perfezionarsi subordinatamente all'intelletto, e la perfezione di questo deve indirizzarsi all'altra della volontà.

715. Il senso è certamente capace di perfezione, la quale consiste nell'attitudine a ricevere e trasmettere le impressioni sensibili. E per fermo chi non distingue il vario grado di forza di vivacità di precisione e di delicatezza nelle sensazioni? e questo non dipende in gran parte dalla perfezione propria del senso? Comparando l'udito e la vista del musico e del pittore con quelli dell'uomo volgare questa verità di leggieri si scorge; poichè le sensazioni uditive e visuali percepite da'primi in presenza de'corpi sonori e visibili sono di gran lunga più perfette di quelle che ne percepisce il secondo.

716. Il dovere dell'uomo relativo al perfezionamento del senso è riposto nell'acquistare la maggiore attitudine a ben sentire; e ciò ben è possibile, poichè sebbene la facoltà sensitiva abbia dall'Autore della Natura la sua originaria costituzione al pari di tutte le altre, pur nondimeno ella può acquistare diversa energia e squisitezza mediante la educazione. Di vero, la forza la precisione e la vivezza delle sensazioni hanno un'attinenza con lo stato degli organi sensori e con l'uso intelligente e libero che ne fa l'uomo applicandoli agli oggetti loro propri e secondo le leggi che presiedono alla loro azione; or tra le cause concorrenti a perfezionare lo stato degli organi sensori vi ha certamente la frequenza e la regolarità del loro esercizio a cui conferisce per molto l'arbitrio umano, poichè se egli non li applica all'azione degli stimoli e nel modo proporzionato alla medesima, non han luogo le sensazioni nell'animo; dunque il perfezionamento del senso è in potere dell'uomo, al manco sino a un certo limite.

717. Esso d'altronde è pur necessario al conseguimento del fine umano: poichè l'uomo abbisogna dell'uso degli oggetti esteriori per vivere ed operare, e però dee conoscerne l'elemento utile;

or ciò può ottenersi solamente con osservare la qualità delle impressioni sensibili che tali oggetti producono in lui, poichè secondo che quelle son piacevoli o dolorose, questi si estimano utili o nocivi all'economia della vita; dunque se il perfezionamento del senso concorre a variare la qualità delle sensazioni non può dubitarsi che sia in rapporto col fine dell'uomo.

718. In fatto di utilità il giudizio dell'intelletto fondasi nel testimonio del senso, ed è vero o falso in proporzione della verità o falsità di un tal testimonio; or non è evidente che il giudizio dell'intelletto dee servir di guida all'arbitrio nell'uso degli oggetti utili? Quando il senso soggiacesse ad illusioni sia per alterazione morbosa che per uso mal fattone, a quanti errori e danni non darebbe luogo? La follia sostenuta dal fenomeno dell'illusione, nascente da vizio organico, il dimostra abbastanza; dunque non solo è possibile, ma altresì necessario moralmente di attendere alla perfezione del senso.

719. Avendo noi riconosciuto questa morale necessità della perfezione sensitiva mediante il suo rapporto col fine dell'uomo, ch'è il fine morale, non occorre di scolparci dell'errore del sensualismo; poichè questo errore importa che la perfezione del senso sia intesa in modo assoluto nel falso supposto che l'ultimo scopo dell'uomo sia costituito nel piacere sensibile; onde l'intelletto e la volontà dovrebbero servire al senso, e non per contrario secondo la esigenza della Ragione morale.

720. Oltre il senso, l'uomo dee studiarsi di perfezionare ancor l'intelletto; e questo suo dovere gl'importa quanto la sua natural dignità. Infatti l'uomo s'innalza di sopra a tutti gli esseri della Natura appunto per la sua intelligenza, e la superiorità relativa di questa è il titolo più splendido della sua dignità rispetto agli altri uomini: dunque il valore della sua intellettuale perfezione è indubitabile.

721. L'acquisto e l'augumento di siffatta perfezione dipende tutto dal suo arbitrio; poichè essa consiste nello svolgimento dell'intelletto per le sue funzioni moltiplici in ordine all'oggetto e al modo della conoscenza, ossia nella riflessione; or la riflessione può attuarsi a grado dell'arbitrio, ed elevarsi ad una potenza indefinita. Infatti lo spirito mercè l'intuito ha sempre dinanzi a se tutto l'essere conoscibile, e mercè la riflessione può sempre progredire nella cognizione di esso senza che siagli assegnato un limite fisso; poichè la sfera del conoscibile è infinita, e la cognizione dell'uomo come quella ch'è finita di sua natura non può esaurirla giammai; quindi la perfezione dell'intelletto può crescere all'infinito.

722. L'uomo ha un morale dovere di procacciarla a se stesso in un grado sempre maggiore; poichè egli deve accostarsi al bene as-

soluto che forma il suo ultimo fine quanto è possibile a lui, cioè indefinitamente; or ciò esige che egli ne acquisti una cognizione ognor più grande, poichè il bene si vuole in quanto e come vien conosciuto per l'intelletto.

723. Ma in qual modo può ottenersi questo aumento indefinito della perfezione intellettuale? L'unico e vero modo si è quello di esercitar l'intelletto frequentemente e regolarmente nelle sue varie funzioni in ordine a'vari oggetti della cognizione; poichè tutte le facoltà dello spirito umano, come ogni forza in generale, soltanto per siffatto esercizio si svolgono e perfezionano; quindi nasce la morale necessità dello studio per l'uomo intorno a'differenti rami del sapere.

724. Ei non vi ha oggetto dell'umano sapere, il quale non contenga in se stesso un valor morale; e in vista di un tal valore l'Autore della Natura ha inserito nell'intelletto i germi delle varie funzioni che occorrono alla precisa conoscenza di quell'oggetto. Di vero, qual valore morale non hanno per l'uomo i fatti del mondo esterno ed interno? Di qual momento non sono per lui le idee, considerate come ragioni e leggi de'fatti? Ogni fatto, perchè contingente, è un mezzo, ed ha il suo fine nelle idee, perchè alla regione di queste appartiene l'assoluto ch'è il fine d'ogni cosa; quindi la cognizione delle idee e de'fatti val quanto la notizia del proprio fine e de'mezzi per conseguirlo. Or la storia versa propriamente nella cognizione de'fatti, come la scienza in quella delle idee; quindi gli studi storici e scientifici hanno un peso morale.

725. Non vi diciamo degli studi sacri e religiosi; poichè la Morale fondasi tutta quanta nella religione avendo il suo principio e il suo fine in Dio, col quale siamo in rapporto religioso.

726. Vogliamo piuttosto insistere sul peso morale dello studio dell'arte, poichè non si riconosce agevolmente da tutti. L'arte, intendendo all'espressione delle idee in forme sensate le rappresenta nel loro aspetto bello e sublime; quindi avviene che le idee rapiscono il cuore e la mente atteso il piacere ineffabile che accompagna la percezione del sublime e del bello. Or questo rapimento del cuore e della mente dell'uomo non è un mezzo efficace per crescere il suo amore naturale alle idee? e se nella regione delle idee, come quelle che sono assolute, sta il fine morale, come può dubitarsi che un tal mezzo abbia il suo morale valore? Sicchè non vi ha parte dell'umano sapere che non racchiuda in se stessa un valore morale; laonde importa alla finale destinazione dell'uomo che lo studio di esso si estenda al possibile.

727. L'ultima facoltà dello spirito, del cui perfezionamento ci rimane a discorrere, è la volontà in quanto è libera, cioè l'arbitrio:

questa è la facoltà più eminente nell'aspetto morale, poichè le facoltà del senso e dell'intelletto porgon solo una condizione dell'atto morale, ma l'arbitrio è quello che propriamente lo compie. Infatti l'azione dell'intelletto si restringe alla sola cognizione del fine e de' mezzi, e quella del senso non dà che uno stimolo per operare in ordine al fine; or se conosciuto il fine la volontà non si determina liberamente a proseguirlo, e non mette in pratica i mezzi che vi conducono, quello non si consegue, nè si può conseguirlo; dunque l'arbitrio che rappresenta la volontà come potenza di operare liberamente, è quello che immediatamente presiede all'adempimento del fine umano. Ciò dimostra che la perfezione della volontà ha il massimo valor morale per l'uomo, la quale perciò vuol procacciarsi a tutto potere.

728. Ma in che consiste la perfezione della volontà, detta generalmente perfezione morale? e con qual mezzo si può acquistarla? L'azione della volontà si dice moralmente perfetta, quando è conforme al suo fine, ossia al bene assoluto; dunque la moral perfezione della volontà consiste nell'operare liberamente in ordine al bene assoluto. Ciò importa in altri termini che il bene assoluto sia l'oggetto della intenzione, talchè in ogni sua determinazione la volontà non miri ad altro che a un tal bene, e ciò che vuole, il voglia appunto perchè è bene, o perchè al bene conduce.

729. Questa perfezione si acquista con l'uso deliberato de'mezzi che soccorrono alla volontà per operare il bene: tali sono il giudizio dell'intelletto che addita il bene e tutto che vi conduce, e l'impulso degli affetti, nascente dall'azione delle potenze inferiori dell'istinto del senso e della fantasia. Ei bisogna primamente che la volontà attenda al giudizio intellettuale per conoscere la moralità dell'azione, onde trattasi, acciocchè agisca scientemente; di poi si determini a fare od omettere l'azione, secondo che l'è addimostrata buona o cattiva moralmente; e infine segua o reprima l'impulso degli affetti giusta la direzione in cui sentesi spinta da essi, cioè verso il bene o il suo contrario.

730. Non vi ha dubbio che l'uso di questi mezzi sia in potere della volontà libera; poichè in forza della sua libertà ella può sospendere le proprie determinazioni e regolarle secondo il giudizio dell'intelletto; d'altronde può sempre resistere agli affetti, non essendo necessitata nel suo volere da alcuna potenza interiore od esteriore che sia; dunque ha tutte le naturali condizioni, sufficienti ad operare in ordine al bene.

731. Senonchè a riuscire felicemente nell'uso delle medesime, ella ha mestieri di un'educazione, poichè la libertà dell'arbitrio si spiega un pò tardi nello spirito umano, quando invece gli affetti spun-

tano assai presto in lui, e trovansi rigogliosi di forza all'epoca dello sviluppo della ragione e del libero volere; or per questa disparità di forze avviene che l'arbitrio duri assai pena nel regolare gli energici impulsi degli affetti secondo ragione; quindi ad evitarne il traviamento bisogna che siano per tempo moderati mercè l'educazione.

732. Questa è una sapiente direzione delle facoltà volitive che tende ad esplicarle secondo le leggi loro proprie in ordine al loro fine naturale; quindi suppone in colui che le imprende uno svolgimento bastevole della ragione e dell'arbitrio; della ragione per conoscere l'indole e il fine della volontà, e le leggi della sua azione; e dell'arbitrio, per dirigerla efficacemente e sapientemente.

733. Da ciò segue che l'uomo non può dare l'educazione a se stesso, ma sì dee riceverla d'altronde, al manco sino a un certo segno; sol quando egli sia dotato di forte ingegno, basta che desso sia destato una volta per esplicarlo spontaneamente in un'ampia estensione. Infatti non vediamo ordinariamente che il genio forma se stesso e s'innalza ad un'altezza superiore al secolo in cui vive?

734. Senza questo privilegio singolare il progresso dell'umanità saria lentissimo; poichè il primo movimento di un tal progresso e la sua accelerazione son dovuti agli sforzi del genio. Se un genio già educato occorresse all'educazione di un altro, la legge del progresso ridurrebbesi a un circolo; e noi dovremmo dismettere l'autorità della storia, la quale ci dimostra le nazioni entrare nell'aringo della civiltà sotto la direzione di un genio non educato da esse.

735. L'azione del genio è provvidenziale; infatti si osserva che il genio sovente apparisce in mezzo alle più sfavorevoli circostanze sociali e si svolge quasi per istinto trionfando ogni ostacolo che gli si attraversa. Egli nasce con un senso profondo della sua missione, sente la maggioranza di se medesimo sulla folla circostante, e non che seguire l'indirizzo di lei, le imprime la sua propria direzione, e la trasporta violentemente con se stesso. Or non è questo l'indizio di un influsso provvidenziale?

---

## DOVERE DI PERFEZIONARE IL PROPRIO CORPO.

**736. L'uomo deve attendere al perfezionamento del corpo: 1. ragione — 737. 2. Ragione — 738. Questo dovere dimostra il valore morale delle scienze mediche — 739. Dovere della nutrizione del corpo — 740. Questo dovere non può trascurarsi senza mancare alla propria destinazione — 741. Dovere del lavoro — 742. Esso è il fondamento del moral valore delle industrie e delle arti meccaniche — 743. Il progresso di queste rannodasi al progresso della Morale; quindi l' uomo deve pro-**

**muoverlo — 744. Obbiezione contro un tal dovere, tratta dalla legge evangelica sulla riduzione del corpo in servitù dello spirito — 745. Risposta all'obbiezione: la detta legge non vieta il perfezionamento del corpo, ma il subordina a quello dello spirito — 746. Siffatta subordinazione non esclude, ma include invece la coltura del corpo — 747. Ciò apparisce da un' altra legge evangelica sulle opere di misericordia corporale verso il prossimo — 748. Altra obbiezione, tratta dalla vita austera degli anacoreti cristiani — 749. Risposta: la vita austera degli anacoreti cristiani si accorda col dovere del perfezionamento del corpo — 750. Le mortificazioni eccessive del corpo non sono moralmente obbligatorie per l'uomo — 751. Ragione, che induce la Chiesa a commendarle — 752. Questa ragione dimostra il carattere ideale della vita contemplativa — 753. L'abuso di questo genere di vita non deroga all'intrinseca eccellenza di essa: ella vuol essere estimata secondo il suo spirito. Immensi vantaggi che ha portato la sua pratica — 754. Conchiusione intorno al dovere del perfezionamento del corpo.**

736. Oltre allo spirito l'uomo dee perfezionare altresì il proprio corpo. Di vero, prescindendo dalla considerazione che il corpo è una parte integrante dell'essere umano il quale perciò non si può dire perfetto senza la perfezione di esso, notiamo che lo spirito nell'esercizio delle sue facoltà dipende dal corpo, atteso l' intimo commercio dell'uno con l'altro. Imperocchè sebbene il principio vitale sia propriamente lo spirito, nondimeno questo principio abbisogna del concorso del corpo per produrre e sostenere la vita; or la vita è indispensabile all'uomo per svolgere le sue spirituali potenze durante la sua dimora in sulla Terra ch'è l'unico aringo dischiuso alla virtù; quindi il dovere di attendere al perfezionamento del corpo non è da mettersi in dubbio.

737. Egli è certo che tra le cause produttrici della sensazione vi è l'azione degli organi sensori che spettano al corpo, e la sensazione è più o meno perfetta nel suo genere secondo la maggiore o minor perfezione dei medesimi; or l'esercizio del senso è una condizione ed un mezzo per quello dell' intelletto e della volontà, poichè queste due potenze vogliono essere destate e sostenute mercè una serie di sensazioni; dunque il perfezionamento dello spirito in tutte le sue facoltà rannodasi a quello del corpo, e però non può negarsi il dovere dell'uomo, relativo a quest'ultimo, senza derogare all' altro che si riferisce al primo.

738. Questo dovere dell' uomo è la sorgente dell'interesse morale che han per lui le scienze mediche, quali sono l'igiene la fisiologia la patologia l'anatomia la terapia la chirurgia ed altrettali; poichè queste presiedono all' economia della vita corporea insegnando il modo di mantenerla nel suo stato sano ed integro e di ristorarla quando sia perturbata.

739. La vita del corpo ha mestieri degli alimenti per durare ed isvolgersi; poichè da una parte il corpo nel compimento delle funzioni vitali sostiene continue perdite della sua sostanza che vogliono essere ognor riparate; e dall'altra esso dee svolgersi mercè l'accrescimento delle varie sue parti; quindi sorge l'assoluta necessità della nutrizione consistente nell'uso degli alimenti.

740. L'uomo non può trascurare il disimpegno di questa funzione vitale senza farsi reo di suicidio, e però dell' inadempimento del proprio destino nella vita mondiale; poichè il difetto di tal funzione in lui porta seco la morte e quindi l' impotenza di correre l'aringo della virtù che il Cielo gli dischiuse nell'atto della creazione.

741. È da considerare che gli alimenti della vita corporea, quantunque sian dati all' uomo dall' Autore della Natura , pur egli non può ottenerli senza il proprio lavoro; poichè la terra non gli produce spontaneamente, ma sol quando è fecondata dal sudore di lui; e prodotti che gli abbia, è d'uopo di trasformarli ed elaborarli diversamente per renderli acconci a nutrire la vita; quindi nasce l'altro dovere individuale del travaglio corporeo.

742. Le arti meccaniche, come sono l'agricoltura , la pastorizia, la caccia , e la pesca , sono intese ad ottenere le materie gregge del nutrimento , e le industrie di vario genere han per oggetto la preparazione delle medesime; quindi vedesi come le suddette arti e le industrie hanno il loro elemento morale ; poichè l'esercizio di esse è necessario al compimento di un morale dovere. Ciò riesce più evidente qualora si osservi che oltre gli alimenti il sostegno della vita esige ancora il vestito il ricovero e mille altre condizioni materiali che vengono somministrate dalle industrie e dalle arti.

743. L'uomo è obbligato a coltivarle con ardore ed a farle sempre più progredire ; poichè i bisogni della vita si accrescono in ragione del suo svolgimento , e non ponno soddisfarsi senza un lavoro più esteso e perfetto. La legge del progresso è universale in ordine al suo oggetto , e non vi ha alcun lato della vita umana in cui non richiedasi la sua attuazione. Infatti a proporzione che il vivere si fa più comodo ed agiato , l' uomo diventa più atto a compiere i suoi doveri morali : paragonate la sfera delle virtù individuali del selvaggio con quella delle virtù di un individuo collocato nelle più vantaggiose condizioni della vita. Qual divario dalle une alle altre ! il primo può appena sostentare i suoi fisici bisogni atteso le gravi difficoltà che dee vincere per buscarsi il nutrimento, e manca del tempo e dell'agio per attendere alla coltura delle facoltà intellettuali e morali ; dove che il secondo per la gran facilità di procurarsi tutti i mezzi e i comodi della vita, proveniente dalla perfezione delle arti e delle industrie , può bene elevarsi all' acquisto

di ogni genere di virtù nel doppio giro dell'azione e del pensiere. Sicchè il progresso della Morale connettesi con quello delle industrie e delle arti economiche.

744. Tutti questi doveri dell'uomo rispetto alla cura del suo corpo sembrano a prima fronte ripugnare a' precetti di una legge la più autorevole e sublime ad un tempo, qual'è quella dell'Evangelio; poichè questa legge ingiunge la mortificazione del corpo e vuole che sia ridotto e mantenuto in servitù nell'interesse della vita dello spirito; dunque la perfezione dello spirito pare incompatibile con quella del corpo.

745. Ma ciò è impossibile in conseguenza dell'intima unione tra il corpo e lo spirito, da noi menzionata; e l'esposta antinomia è apparente, e di leggieri dileguasi, quando attendiamo all'ordine de'doveri dell'uomo relativi alla perfezione del corpo e dello spirito. Essendo la sostanza spirituale di sua natura più nobile e preziosa della sostanza corporea; ragion vuole che la seconda sia perfezionata subordinatamente alla prima; or l'Evangelio accenna appunto a cosiffatta subordinazione, quando prescrive la riduzione del corpo in servitù dello spirito; quindi la sua legge non ripugna al perfezionamento del corpo.

746. La soggezione delle forze non include la loro distruzione, poichè è necessaria all'armonia di esse; infatti l'armonia consiste nel contemperamento ed accordo delle forze; or questo importa che ogni forza unendosi con le altre serbi la propria indole, e nella sua azione concorra con esse all'adempimento del fine comune; quindi niuna quantunque infima, può essere annullata senza un reale disordine. Per tal ragione ogni forza ha un istinto egoistico, la cui mercè ella tende alla propria conservazione e si sforza di rimuovere da se stessa tutto che le si oppone, come apparisce nella impenetrabilità delle forze corporee, e nella filautia delle forze spirituali; ma questo istinto potendo trascorrere nella sfera delle altre potenze ed invaderla, poichè è cieco di sua natura, vuol essere infrenato da una forza superiore che ne regga l'azione e l'indirizzi al vero fine. Or questo forma propriamente la soggezione delle forze inferiori, la quale non che annullarle tende invece a mantenerle nell'ordine loro perfezionandone le nature; quindi il corpo essendo inferiore allo spirito nell'ordine degli esseri, la sua soggezione al medesimo non deroga alla sua propria perfezion naturale.

747. Questo ragionamento ch'è la espressione di una legge dialettica, vien corroborato dall'autorità dell'istesso Evangelio; poichè specificando il dovere dell'amore del prossimo, il codice divino ingiunge di promuovere ancora il bene del corpo, com'è il cibo la be-

vanda il vestito il ricovero; or se l'uomo non dovesse intendere al perfezionamento del corpo, qual senso avrebbe il debito a lui imposto relativamente al medesimo?

748. Un'altra difficoltà contro la esposta dottrina si trae dalla vita austera degli anacoreti cristiani; poichè costoro spogliavansi volontariamente de'beni materiali, rinunziavano ad ogni agio e comodità della vita, tormentavano in mille guise il loro corpo, e non eran d'altro solleciti che della perfezione spirituale; or la vita di essi ci si addita come un modello perfetto di moralità; dunque la morale non esige la cura del corpo.

749. Ma tal conclusione non è legittima; poichè la storia c'insegna che gli anacoreti pure usarono il cibo e la bevanda, ed avean delle vesti ed un ricovero, quantunque molto semplici, abborrendo da ogni superfluità e squisitezza; or questo modo di vivere non ripugna, ma piuttosto conferisce alla salute del corpo, poichè l'eccesso e la squisitezza del vitto è la causa più frequente delle malattie come la sobrietà e la semplicità del medesimo lo è della sanità. In fatti gli anacoreti cristiani ci presentano maggior numero di esempi di una vita lunga e tranquilla; dunque la loro condotta mal si contrappone al dovere del perfezionamento del corpo.

750. Quanto poi alle mortificazioni volontarie degli anacoreti cristiani, come erano i cilizi, le flagellazioni, le lunghe veglie, il gelo, l'ardore del cielo, e mille altri disagi, noi non sappiamo che la Bibbia, e sul suo esempio la Chiesa le avessero imposte ai fedeli; conosciamo invece che il giogo della legge cristiana dicesi leggiero e soave; quindi non include l'obbligazione di procurarsi spontaneamente le mortificazioni che eccedono l'ordine della parsimonia e della semplicità del vivere.

751. Che se la Chiesa commenda quei fedeli che le praticarono in sommo grado e li ammira come eroi, bisogna attendere allo spirito di una tale condotta. Imperocchè ne'primi secoli del Cristianesimo la corruzione de'costumi, ingenerata dal lusso, era giunta al colmo, e minacciava la società di una prossima dissoluzione; or per distornare siffatto pericolo bisognava un forte impulso che spingesse gli animi nel senso contrario, secondo una legge dinamica la quale importa che una forza oltrepassato il punto medio della curva in cui si muove e pervenuta ad uno estremo non può ritornare indietro verso l'altro estremo senza essere risospinta da un'altra forza opposta di maggiore intensità; quindi a cansare la dissoluzione sociale a cui menava l'eccedente corruzione de'costumi era d'uopo di scuotere la società con l'esempio di una vita eccessivamente sobria ed austera. Ciò praticarono appunto i solitari della Tebaide nell'Oriente e i cenobiti nell'Occidente, i quali sorpresero il Mondo

per l'austerità della loro vita, e diffusero in mezzo a lui lo spirito della sobrietà della continenza e della abnegazione; quindi la loro condotta fu eroica, e l'Umanità va loro debitrice della sua restaurazione morale.

752. Considerata in questo aspetto, la vita degli anacoreti e de'cenobiti cristiani, che dicesi vita contemplativa, è un ideale, il cui splendore può sempre tornare vantaggioso al genere umano; poichè gli uomini hanno un'ingenita propensione a trascorrere i limiti nell'uso de'beni sensibili, e sono esposti ognora a'pericoli della corruzione; dunque giova tener sempre innanzi agli occhi loro quell'ideale di vita, acciocchè allettati dalla sua bellezza e sublimità possano indursi ad imitarlo più o meno, e così ammigliorarsi.

753. Non vi è dubbio che nella vita contemplativa può insinuarsi l'abuso, poichè l'animo umano è capace di abusare ogni bene; infatti non si corre talvolta nella solitudine per amore dell'ozio? Ma noi nel giudicare le instituzioni dobbiamo attendere allo scopo a cui mirano e allo spirito che ne informa gli autori, prescindendo dal possibile abuso di esse; altrimenti bisognerebbe condannarle tutte in massa senza eccezione di sorta; or l'ozio non è il fine della vita contemplativa: i suoi istitutori ingiunsero a'loro seguaci ogni genere di fatica materiale intellettuale e morale, occupandoli in ogni tempo per impedire che all'ombra di una vita solitaria e tranquilla marcissero; e le loro regole furono praticate realmente giusta lo spirito che le avea dettate. Imperocchè i solitari diboscarono le selve, dissodarono le terre, diseccarono le paludi con immenso vantaggio dell'agricoltura; altri raccolsero e moltiplicarono i monumenti delle scienze e delle lettere, e li tramandarono alla posterità a traverso i secoli di barbarie che senza l'opera loro avrebbero assorbito e spento ogni vestigio del sapere; altri infine spiegarono una carità moltiforme pigliando sotto la loro protezione ogni genere d'infelici, su cui pesava il giogo della oppressione in quei tempi, ove la forza brutale era l'unico rappresentante del dritto.

754. Dunque la vita contemplativa non contraddice in se stessa al debito morale dell'uomo in ordine al perfezionamento del corpo, e ne'suoi effetti è stata assai benefica per l'individuo e la società insieme.

---

## DOVERE D'INCIVILIRSI.

**755. Il dovere d'incivilirsi compendia in se tutti i doveri dell'uomo verso se medesimo — 756. L'uomo non può essere morale e incivile; o civile e immorale — 757. La Morale fa dell'incivilimento un dovere — 758. L'incivilimento è una condizione indispensabile all'osservanza della Morale — 759. 1. Pruova storica di questa verità — 760. 2.**

**Pruova storica — 761. L'incivilimento è la via verace per cui la Morale si stabilisce nel Mondo — 762. Condotta del Cristo, e 763. della Chiesa nella conversione degli uomini — 764. Sapienza di tal condotta — 765. Obbiezione de' retrivi, cavata dal pericolo della corruzione a cui è esposta la civiltà — 766. Risposta — 767. Se atteso il suddetto pericolo bisognasse fuggire la civiltà, l' uomo non sarebbe obbligato di coltivare alcuna virtù — 768. L'uomo incivile è più esposto alla corruzione del costume, e 769. più difficilmente può risorgerne, quando siavi caduto — 770. Per contrario l' uomo civile è più difficile a corrompersi, e 771. più atto a risorgere dalla sua corruzione — 772. Conferma di questa verità per la storia dell' incivilimento — 773. Conclusione sul dovere d' incivilirsi**

755. Tutti i morali doveri dell'uomo individuale si compendiano nel dovere dell'incivilimento; poichè questo risiede nell'esplicazione complessiva ed armonica di tutte le sue facoltà spirituali e corporee conforme al fine dell'essere umano; dunque non vi ha dovere morale che non si rannodi al medesimo.

756. L'uomo morale è l'uomo incivilito. Questa verità è riconosciuta da tutti i maggiori filosofi antichi e moderni: noi per metterla nel vero suo lume pigliamo a dimostrare che la Morale e la civiltà sono intimamente unite, talchè è impossibile che siavi un uomo civile e immorale, o morale e incivile.

757. Il fine morale dell'uomo è assoluto, e però universale; dunque estendesi ad ogni elemento del suo essere, e a tutte le sue facoltà spirituali e corporee. L' infinita sapienza del legislatore morale non permette di dubitare che qualche elemento dell' umana economia costituita tutta intera e immediatamente da Lui nell'atto della creazione, sia estraneo al fine che gl'impose. Non vi è facoltà dell'uomo, cui egli non senta il bisogno di esplicare, e che svolgendosi secondo sua natura non gli adduca un diletto e un vantaggio; quindi l'azione assidua è la sorgente più copiosa di soddisfazione e di benessere per lui. Or i bisogni dell'uomo quando son prodotti dalla sua natural costituzione, accennano ad una necessità relativa al suo fine; poichè l' Autor della Natura nulla fa invano, e tutto dispone a tal fine; quindi siccome questo è assolutamente doveroso per l' uomo, egli ha il debito morale di svolgere ogni elemento del proprio essere ed ogni sua facoltà in ordine al medesimo. E ciò non vuol dire che la Morale fa della civiltà un dovere, e che però l'uomo morale non può essere incivile?

758. Il dovere morale è una necessità secondo ragione, e si dee compiere in modo intelligente e libero; or la prima condizione di questo adempimento è la conoscenza del dovere, poichè l'atto veramente libero è deliberato nell'uomo; quindi la pratica della Morale

esige lo sviluppo dell' intelligenza. Inoltre l' atto morale completo contiene un doppio elemento, l'uno interno e l' altro esterno: il 1.° si adempie per le facoltà intellettuali e volitive, il 2.° poi per le facoltà fisiche; or queste al pari delle altre non possono ben compiere l'atto loro, se non sono sufficientemente esplicate; dunque lo sviluppo delle forze del corpo è un' altra condizione per l'osservanza del dovere nell' uomo. Sicchè l' uomo dee svolgere tutte le facoltà della mente e del corpo armonicamente nell' interesse della sua destinazione morale; ma siffatto svolgimento forma proprio la civiltà umana; dunque la civiltà è intimamente connessa con la Morale.

759. Questi argomenti di ragione son corroborati dalla Storia; poichè ella dimostra che i secoli d' ignoranza e di barbarie son più fecondi di morali sciagure per l'Umanità, e che il costume si ammigliora secondo che la civiltà progredisce. Infatti qual' epoca più funesta del medio Evo per le nazioni di Europa! il cuore si stringe per ribrezzo alla memoria de' mali e de' delitti che allora inondarono il Mondo: il loro eccesso fu sì grande che surse generalmente negli animi il sospetto della prossima dissoluzione dell'Universo. Or non fu il medio Evo il periodo della maggiore ignoranza e barbarie de' popoli europei? A partir da quell' epoca le lettere, le arti gentili, le scienze, le industrie, i commerci cominciano a svolgersi, e s' ingrandiscono successivamente con la legge di un progresso continuo: e nel tempo medesimo si vede il sentimento della moralità diffondersi fra gli uomini in proporzione sempre maggiore; e la riflessione eccitata da esso coglie la idea morale nella purezza del suo splendore, la dispiega in un'ampia estensione e dà origine alla scienza del Dritto di Natura e delle Genti, della pace e della guerra, dell' individuo e della società. Cosicchè la Morale giunse a signoreggiare la Ragione comune del genere umano, quando la civiltà ebbe fatto gran passi nel seno di lui.

760. Un'altra pruova più valida ci suggerisce la storia contemporanea delle nazioni della Terra guardate le une rimpetto alle altre; imperocchè è un fatto evidente che le nazioni cristiane primeggiano tra tutte le altre dal lato del costume; il quale formato primitivamente dagl'influssi del Vangelo è sempre il più dolce il più puro anche in mezzo a'traviamenti a cui soggiace; ora le stesse nazioni sono ancora le più incivilite del Mondo, qualunque sia l'aspetto sotto il quale vogliansi riguardare, nè crediamo che tale superiorità possa mettersi in dubbio da alcuno. Tutto dunque dimostra l' intima unione della civiltà e della Morale.

761. La civiltà è la via verace, per cui la Morale s' insinua negli uomini e vi stabilisce il suo impero. L'idea morale è la più sublime nella regione intelligibile, e difficilmente può entrare nel dominio

del cuore, se non penetra dapprima nel fondo dell'intelligenza; quindi esige il concorso dell'incivilimento.

762. Il Cristo, allorchè venne a fondare sulla Terra il regno della Morale, non tenne altra via: Egli incominciò ad illuminare le menti con la predicazione della dottrina, e con moltiplici opere di civiltà avviossi alla conversione degli animi. Con la parabola de' talenti dati a coltivare dal padre di famiglia a' suoi servi insegnò il debito morale di svolgere tutte le facoltà naturali; e con tale insegnamento propose tutto il sistema dell'umana civiltà.

763. Seguitando il suo esempio la Chiesa procede al modo istesso nella conversione de' popoli: i suoi Missionari s'introducono tra gl' infedeli come apostoli di civiltà, e quando hanno co' modi civili preparato gli animi alla fede cristiana, allora ne spargono i salutari precetti con felice successo.

764. Questo procedere è ispirato da una squisita sapienza; poichè gli uomini di ogni condizione percepiscono intuitivamente il rapporto d'identità sostanziale del vero col bene, e non san dubitare della verità di una dottrina, allorchè ne hanno sperimentato sensibilmente i salutevoli effetti; quindi il miglior modo di rendere ad essi accettevole una moral disciplina, com'è quella del Cristianesimo, consiste nel rappresentarla dal suo lato civile. Siffatto modo trionfa di ogni ostacolo in contrario; poichè lo spirito del sofisma è di forza inferiore all'istinto; or l'istinto ne spinge a credere come vera una dottrina della quale si è sentita la bontà interiore; quindi la civiltà è la via verace, per cui la Morale naturalmente può stabilirsi nel Mondo.

765. Gli uomini retrivi, che son la peste del genere umano, perchè corrompono la sorgente di ogni suo bene combattendo le dottrine di civiltà, impugnano la verità da noi fermata col dire che la civiltà conduce alla corruzione del costume; e quì sfoggiano la spaventevole erudizione di tutti i vizi che infestarono le nazioni nell'epoca più fiorente della loro cultura; quindi applicando a sproposito il principio che ad evitare l'effetto di un male bisogna torne la causa, inferiscono che l'uomo dee rinunciare alla civiltà per non cadere nella corruzione.

766. Ma il loro deplorabile sofisma salta agli occhi pur dei meno veggenti; poichè la civiltà come ogni altra istituzione divina od umana vuol guardarsi nella sua essenza, quando trattasi di giudicare del suo morale valore; ora in qnesto aspetto ella non è gravida di alcun vizio, poichè importa che tutte le facoltà naturali dell'essere umano siano svolte armonicamente ciascuna nel proprio sno ordine, e tutte indirizzate al supremo fine ch'è il fine morale. I vizi che accompagnano la civiltà, nascono da un disordine che s' introduce

nello sviluppo delle facoltà umane; poichè l'uomo nell'uso de' mezzi ond'è fornito non tiene sempre in mira l'ordine loro e il fine per cui li concede l'Autor della Natura, ma sovente si arresta in essi come se avessero un valore finale o li dirige ad uno scopo diverso. Ora il male che allor ne segue, non è l'effetto proprio e naturale delle facoltà, ma dell'abuso fattone dal libero arbitrio; quindi non bisogna accagionarne la civiltà.

767. Egli è certo che ogni virtù dell'uomo può degenerare nel vizio ad essa opposto; poichè la virtù è un abito dell'animo, il quale si contrae per la frequente ripetizione degli atti liberi della volontà; or la volontà umana atteso la ferita che ricevette per la colpa di origine, non è più sana ed integra, ed ha in se stessa un'abituale propensione al male; quindi la virtù dell'uomo non è mai sicura dai pericoli del vizio, quantunque fortemente sia radicata nel cuore. Ciò posto, se l'uomo dee rinunciare all'acquisto de'beni civili per cansare i pericoli della corruzione in cui possono degenerare, è forza il dire che egli debba guardarsi dall'acquistare qualsiasi virtù per tema d'incorrere nel vizio da cui è minacciata. Or chiediamo a' retrini, se può tenersi in Morale questa irrepugnabile conclusione.

768. Inoltre è da avvertire che la barbarie può condurre non meno della civiltà alla corruzion del costume; anzi la sua corruzione è più facile a nascere, e nata che sia, è più difficile a riparare. Imperocchè l'animo umano è portato al bene di sua natura, e conserva questa sua ingenita tendenza anche dopo la sua caduta dall'integrità primitiva; laonde se appigliasi al male, il fa per un'illusione che soffre. Questa illusione ha la sua origine in un errore dell'intelletto, il quale è causato da un difetto di riflessione; ora l'uomo barbaro riflette poco o nulla, ed è più disposto all'errore che non sia l'uomo incivilito abitualmente riflessivo; dunque più agevolmente può declinare al male e corrompersi.

769. Corrotto poi che siasi, egli incontra maggior difficoltà di risorgere dalla sua corruzione; poichè la prima e precipua condizione del risorgimento è la cognizione del male in cui si giace, e della causa che il produce e sostiene; ora l'uomo barbaro è ignorante: egli tutto sente, e poco intende: la sua guida ordinaria non è il lume della Ragione, ma l'impulso dell'istinto ch'è cieco e imprevidente; quindi non conosce i propri mali, e molto meno le cause da cui derivano. In questo stato qual probabilità vi è mai del suo risorgimento? Chi non senta la forza di questo razionale argomento, ritrovi nella storia de'barbari un popolo che sia uscito per se stesso dalla sua corruzione.

770. Per contrario l'uomo incivilito è men disposto alla corruzione del costume, e quando siavi caduto, più agevolmente può ri-

sorgerne. Imperocchè essendo svolte armonicamente tutte le sue facoltà e perfezionate dal continuo esercizio, egli distingue abitualmente il bene dal male, il vero dal falso, e difficilmente s'illude: uso a moderare l'affetto non si fa di leggieri trascinar dall'impeto delle passioni, ma ne tempera la forza e le governa secondo le vedute della Ragione; quindi il suo arbitrio incontra minori ostacoli alle virtuose determinazioni e per ordinario apprendesi al bene.

771. Che se in conseguenza della sua debolezza l'uomo colto dà nell'errore, e s'immerge nel vizio, ci ha molti dati di probabilità, perchè risorga dopo la sua caduta. Il suo intelletto, nutrito di verità non può a lungo dar ricetto all'errore, poichè questo induce in lui una ripugnanza dolorosa che egli non può soffrire; il cuore avvezzo al piacere della virtù sente in se una lotta continua contro il vizio che l'invase, ed eccitato dal pudore si sforza di espellerlo; la volontà infine trasportata fuori dell'ordinaria sua sfera di azione non riposa giammai fino a che non rientri nell'ordine; tutto dunque cospira al risorgimento dell'uomo incivilito.

772. La storia della civiltà conferma mirabilmente queste deduzioni; poichè ci mostra delle nazioni cadute nell'estrema corruzione dopo un periodo della più brillante cultura risorgere a nuova vita, quando esterne circostanze vengono a riscuoterle dal loro stato infelice. Infatti qual non era la morale corruzione dell'imperio romano dopo i secoli di Augusto e di Trajano? ei parea che lo splendore dell'idea morale fosse del tutto spento negli animi de'vincitori del Mondo, poichè il mal costume dalla reggia disceso nel popolo era divenuto universale. Ma in mezzo a tanta corruzione si vede sorgere in quell'impero il più gran monumento di civile sapienza che l'antichità può vantare, vogliam dire la compilazione del Dritto romano, deposito inesauribile di senno legislativo. E quando poco appresso le irruzioni de'barbari abbatterono il trono imperiale, e le genti romane furon minacciate dell'ultimo sterminio, la loro civiltà neppure fu estinta; poichè quell'urto tremendo le scosse dal letargo e le ritemprò ad una vita novella. Il ferro barbarico fu spuntato dalla coltura de' vinti: i feroci guerrieri del Nord non che soffogarla nel sangue, parteciparono del suo beneficio, ed a civiltà si composero. Sicchè i popoli inciviliti son sempre risorti dalla loro corruzione, ed han migliorato i barbari venuti al loro contatto; laddove questi, allorchè sonosi ristretti in se medesimi, e non si sono accomunati con quelli, son periti interamente, ed appena se ne conserva il nome e la trista memoria negli annali del genere umano.

773. Conchiudiamo adunque che la civiltà è esposta alla corruzione assai meno che la barbarie, e può risorgerne più facilmente di lei; quindi il dovere d'incivilirsi è irrepugnabile nella scienza morale.

## DOVERI VERSO IL PROSSIMO.



774. A'doveri dell'uomo verso Dio e se medesimo succedono quelli verso il Prossimo, i quali occupano l'ultimo luogo in ordine logico; quindi compiamo con essi il trattato de'doveri morali. Noi abbiamo già veduto il fondamento di questi doveri consistere nell'umana natura; poichè tal natura è una e identica in se stessa, procedendo dall'istesso principio, tendendo all'istesso fine, ed avendo gli stessi mezzi per conseguirlo; sol quando s'individua e determina ne' particolari soggetti che formano gl' individui della specie umana, ella s'impronta di speciali varietà, il cui complesso costituisce la fisonomia personale di ciascun uomo; quindi nasce la simiglianza strettissima di tutti gli uomini, ognun de'quali si dice prossimo rispetto agli altri.

775. Questa relazion dell'uomo col suo prossimo ne fa intendere i doveri che ha verso di lui; poichè la umana natura ha un carattere personale ch'è una finita partecipazione della personalità divina; quindi è degna di rispetto ovunque trovasi attuata negl'individui. Or ciò si avvera nel prossimo del pari che in se stesso; dunque se l'uomo ha doveri verso se stesso, non v'è dubbio che ne abbia ancora verso il prossimo.

776. Ma questo non è tutto il fondamento de'doveri, di cui parliamo; poichè il rispetto dovuto al prossimo riducesi infine a non impedire lo svolgimento della sua dignità personale; dove che la Morale ci obbliga eziandio ad ajutarlo in siffatto negozio con azioni positive; moviamo adunque più oltre per trovarne la ragione. La legge morale è assoluta come il bene che ha per oggetto; quindi vuol essere assolutamente adempiuta da ogni umano individuo; ma

ogni individuo umano non ha tutte in se solo le condizioni necessarie e sufficienti per adempirla, come apparisce nell'epoca dell'infanzia e della puerizia, onde esordisce la vita umana; ed ha un bisogno indispensabile dell'opera altrui per supplire al suo naturale difetto; dunque la legge suddetta che niuna cosa prescrive indarno, obbliga gli altri a conferirgli tale opera giusta lor possa.

777. Di quindi intendesi come i doveri dell'uomo verso il prossimo son di due specie, gli uni negativi, e gli altri positivi. Essi han tutti la medesima sorgente ch'è la legge morale; ma i primi han per titolo immediato il rispetto che ispira la dignità personale del prossimo, e i secondi il suo bisogno di essere coadjuvato dall'opera altrui.

778. I moralisti mantengono generalmente siffatta distinzione, ma talvolta ne fraintendono il relativo valore. Infatti alcuni dichiarano imperfetti i doveri positivi, perchè non si può richiederne l'adempimento con l'uso della forza, e dicono perfetti i doveri negativi per la ragione contraria.

779. Osserviamo su tal dottrina che l'idea della forza nel richiedere l'adempimento de'doveri morali è un fuordopera, quando trattasi di fissare il lor valore; poichè il valore de'doveri si misura dalla loro relazione col fine morale dell'uomo in cui consiste la loro suprema ragione; ora a tale stregua i doveri positivi non che essere imperfetti hanno un carattere di maggior perfezione rispetto a'doveri negativi. Imperocchè l'adempimento di questi ultimi verso il prossimo non basta al compimento della sua destinazione morale, mentre quello de'doveri positivi glielo rende più agevole; questi dunque dovrebbero dirsi perfetti, qualora volesse conservarsi l'accennata denominazione. Noi siam di credere che dessa si debba rigettar dalla scienza; poichè ogni dovere è perfetto nel suo genere, e deve assolutamente adempirsi, quando il suo soggetto trovasi nelle condizioni sufficienti per adempirlo.

780. L' uso della forza nulla aggiunge al valor morale de' doveri: esso ha luogo nello stato sociale, ed è legittimo, quando sia necessario, rispetto ad ogni dovere sia negativo che positivo, poichè tutti si debbono osservare, acciò sussista la società. Infatti il legislatore civile costringe il cittadino non solo a rispettare l'altrui vita e proprietà, ma ancora a prender l'armi in difesa della patria, e a pagar le tasse per soddisfare ai bisogni sociali. Il legislatore morale poi rimette la osservanza di ogni specie di doveri alla coscienza dell'individuo senza usargli verun costringimento; ed allorchè viene applicando il premio o la pena all'uomo uscito dai confini della vita terrena ed entrante nel regno della eternità, tiene in egual conto l'attuazione o la trasgressione de' doveri negativi e po-

sitivi. E per fermo, non sta scritto egualmente nella Bibbia che saranno esclusi dal Cielo quegli che offendono il prossimo violando la sua personal dignità per qualunque siasi ingiuria, e quegli che nelle sue necessità nol soccorrono? Dunque non vi ha per l'uomo de' doveri imperfetti verso il prossimo.

781. Altri pretendono che i doveri verso il prossimo sieno da distinguersi in assoluti e condizionali o relativi; perchè alcuni di essi, come i doveri negativi, si possono attuare in ogni luogo e tempo, non richiedendosi dal canto del lor soggetto che una semplice inazione, la quale è sempre a lui possibile; alcuni altri poi suppongono per adempiersi certe condizioni determinate che posson mancare, come sarebbero i doveri di beneficenza.

782. Ma noi parlando de'doveri morali e giuridici abbiam veduto come tutti i doveri giuridici son relativi e condizionali, ed i morali soltanto sono assoluti; quindi i doveri verso il prossimo essendo nella categoria de'doveri giuridici, come quelli che han l'uomo per termine ed oggetto immediato, non possono ammettere la pretesa distinzione. Il dovere di non uccidere è certamente negativo; eppure esso non vien meno talvolta, come accade p. e. nel caso di un' ingiusta aggressione impossibile a respingere senza l'uccisione dell'aggressore? Ciò prova che i doveri negativi son sempre condizionali del pari che i positivi, quando il prossimo ne sia l'oggetto.

783. I doveri verso il prossimo son compresi in una formola generale, ch' è la seguente, a noi porta dalla Bibbia = *Amerai il prossimo tuo come te stesso* =. Ad intenderne la ragione osserviamo che il bene, essendo il fine assoluto degli uomini, si dee promuovere da ognun di essi non solo rispetto à se medesimo, ma ancora rispetto agli altri, cioè al prossimo; ora per promuovere il ben del prossimo bisogna amarlo, poichè la volontà non fa il bene liberamente, se nol vuole, ossia non l'ama; quindi sorge il debito di amare il prossimo. E questo amore vuol essere somigliante a quello che portiamo a noi stessi; poichè il prossimo che n'è il termine, è a noi simile di natura.

784. Qui sorge una quistione: l' amore verso il prossimo può esser mai eguale o superiore in intensità all'amore verso se stesso? e quando sia tale, è desso conforme al precetto della legge morale contenuto nell'esposta formola?

785. L' esperienza e la ragione rispondono d'accordo e in modo affermativo alla prima dimanda; infatti non è raro nè straordinario il caso di una madre amorosa che preferisca al proprio bene il bene de' figli, e giunga a consumare la vita in mezzo alle privazioni ed agli affanni di ogni genere per render lieta e felice la loro esistenza. Il bel sesso che ha l'animo naturalmente più disposto all'amo-

re, ha più volte somministrato alla storia l'esempio di cosiffatto sagrificio; e basti il citare l'illustre Pantea menzionata da Senofonte, la quale spinta da un eroico amore verso il suo estinto consorte Abradato abbandonasi ad una morte volontaria.

786. La ragione bene intende la possibilità di questo fenomeno sublime e glorioso pel genere umano; poichè l'amore è primitivamente eccitato dall'aspetto del bene che trae il cuore a se stesso, e cresce in diretta ragione del medesimo; or, quando nel prossimo si raccoglie un più vivo splendore del bene, per cui la sua moral dignità diviene più eminente di quella che si scorge in se stesso, qual maraviglia, s'ei desta nell'animo nostro un amore più intenso dell'amor di noi stessi? L'entusiasmo che nasce all'apparizione di un genio e fa compiere tanti sagrifici nell'Umanità, non ha altra sorgente; poichè il genio è una scintilla più vivace di quel bene infinito, dal quale deriva tutto che tende a beneficio universale degli esseri. Dunque è possibile che l'amor verso il prossimo sia d'intensità eguale o superiore a quello verso se stesso.

787. Ma è poi conforme alla Morale questo amore? e spinto a tal grado è obbligatorio per l'uomo? Quando l'amor verso il prossimo è ispirato dal bene, non può a meno di armoneggiare con la legge morale; poichè questa legge ha il bene per fine; quindi ogni amore che ispirasi nel bene, è sempre conforme al dettame di lei. Ella nel precetto dell'amore del prossimo si restringe a prescrivere che sia simile all'amor di se stesso, e non fa un dovere della sua elevazione ad un grado eguale o maggiore di questo; poichè guarda l'uomo nello stato ordinario, nel quale non trovasi la disposizione morale all'eroismo. Questa disposizione morale non alligna che nelle anime grandi, le quali ricevono una speciale missione dal Cielo, e però hanno una tempra corrispondente che le rende capaci di spingere le loro virtù al grado più eccelso. Per queste anime elette l'eroismo è un dovere, a cui non posson mancare senza tradire la lor celeste missione.

788. Questa missione è connessa col benessere di tutto il genere umano; poichè le grandi aggregazioni di uomini non si scuotono che al tocco di sublime virtù, sovrattutto allorquando si trovano immerse in un languore profondo; quindi le anime grandi destinate a farle risorgere, se non spiegano in mezzo ad esse l'eroismo dell'azione, si fan ree di una duplice colpa, poichè non pur non adempiono la propria destinazione ma impediscono altresì il compimento di quella di tutta la specie.

789. Questa verità ha un gran riscontro nella storia; poichè non vi è alcuna epoca insigne della civiltà umana, a capo della quale non vedasi un eroe che accende le intelligenze e scuote i cuori di tutti

con istraordinarie azioni. Tali sono, verbigrazia, le epoche di Ciro e di Alessandro, l'un de' quali venne a raccogliere le nazioni di Oriente in una gran monarchia che assommò tutta la potenza e lo splendore degli imperi antecedenti; e l'altro diffuse nel Mondo quei beni civili che il genio ellenico avea prodotti con le sue speculazioni dottissime.

790. Ma l'esempio più splendido ci è porto dagli annali della nostra religione; poichè il divino autore di lei, cioè il Cristo, fu il tipo degli eroi, sia che guardiamo l'oggetto della sua missione, ovvero le opere virtuose, per cui mezzo l'adempì. Infatti il Figliuol di Maria venne ad operare la più gran rivoluzione del Mondo in vantaggio di tutto il genere umano, poichè intese a trasformare le menti ed i cuori degli uomini volgendoli al vero e al bene sostanziale per ristorare la turbata armonia tra la Terra ed il Cielo. E quali sacrifici non compì Egli stesso nella propria persona, e quali altri non ne impose a'suoi Discepoli per riuscire al suo intento? Egli bevve nel Getsemani tutto il calice del dolore, e compreso da mortale tristezza si offerì spontaneamente agli efferati nemici che satollo di strazio e di dispregio il fecero spirare confitto in sulla Croce. Or per quale oggetto patì cotanto l'Uomo Dio, se non per amore del genere umano ch'era il suo prossimo? E dato questo esempio di eroismo il propose ad imitare a' suoi credenti, dicendo espressamente non esser degno di Lui chi non porti la sua croce e nol segua. Dunque l'amor del prossimo spinto insino all'eroismo è doveroso per l'uomo che vuol salire a grande altezza nel regno della Morale.

791. Ma qui prevediamo un'obbiezione: se l'uomo dee sagrificare ogni suo bene, compreso pur quello della vita, in vantaggio del prossimo, non gli resterà alcun bene come premio di sua virtù; dunque la legge che prescrive l'eroismo è tirannica.

792. Questa obbiezione regge solo nell'assurda ipotesi del materialismo; poichè se l'anima si estingue insieme col corpo, è evidente che il sacrificio della vita rimane senza premio, non potendo l'anima godere alcun bene, quando sia estinta. Ma la Morale, nel campo di cui si discute la quistione dell'eroismo e di ogni altro dovere in generale, suppone la realtà della vita futura; dunque in questo stato bisogna agitare la suddetta quistione. La quale si risolve nel modo più soddisfacente all'interesse degli eroi; poichè costoro spingendo l'amor del bene al grado più elevato onde sono capaci acquistano il maggior merito possibile all'uomo, e in retribuzione del medesimo riceveranno un premio proporzionato nel Cielo; quindi la loro virtù è degnamente retribuita, e la legge che loro la impone, mantiene tutta la sua giustizia.

793. La giusta retribuzione dell'eroismo apparisce in qualche modo ancora in sulla Terra; poichè l'istinto dell'Umanità, il quale nella sua naturale direzione rappresenta un impulso divino dato agli animi verso il supremo loro fine, la muove spontaneamente a celebrare il nome degli eroi; quindi sorge quella gloria che li accompagna spesso durante la vita, e li segue mai sempre oltre la tomba. Gli eroi hanno il presentimento di questo premio, e in vista del medesimo si consolano degli affanni che sono inseparabili dalla presente lor vita. Facciamo eco pur noi alla voce della loro coscienza, perchè ciò ridonda in bene universale.

---

## DOVERE DI CONSERVARE LA VITA DEL PROSSIMO.

**794. Svolgimento di due massime morali dalla Formola sovraccennata dei doveri verso il prossimo — 795. Opportunità di queste massime per la specificazione di tali doveri — 796. L'uomo dee conservare al prossimo la vita — 797. Doppio lato di un tal dovere — 798. Moral gravezza dell' omicidio — 799. Sua distinzione in diretto ed indiretto — 800. Il 1. è per ordinario più grave — 801. Talvolta il 2. è più colpevole — 802. Varietà del danno conseguente dall' omicidio — 803. Fondamento della varietà delle pene contro il medesimo — 804. Ipotesi di un' ingiusta aggressione contro la vita del prossimo — 805. Il dovere di conservargli la vita sussiste nella medesima, nè ledesi perciò alcun dritto del suo aggressore — 806. Riscontro di questa verità nella Bibbia — 807. Applicazione della medesima al Dritto internazionale; ciascuna nazione ha verso le altre gli stessi doveri che ha l'uomo verso il prossimo — 808. Nel caso d'ingiusta guerra ogni nazione ha il dovere di difendere quella ch' è ingiustamente assalita — 809. L'adempimento di un tal dovere dà luogo alle guerre di civiltà — 810. Esempi di tali guerre nella storia antica — e 811. Nella storia moderna — 812. Conclusione sul detto dovere internazionale.**

794. La formola generale de'doveri verso il prossimo svolgendosi a fil di logica ne porge tutti i doveri speciali verso il medesimo. Il suo svolgimento ci dà in prima due massime fondamentali, molto proficue nella pratica della Morale, poichè ci fan conoscere agevolmente ciò che noi dobbiamo al prossimo in ogni caso particolare della vita: elle sono espresse in questi termini = *Quod tibi non vis, alteri ne feceris = quod tibi vis, alteri feceris* =. Infatti la sincerità dell' amore importa che si voglia all' oggetto amato tutto il bene che si vuole per se stesso, e non si voglia a lui verun male che per se stesso non si vuole; dunque le massime suddette son conseguenze immediate del dovere di amare il prossimo come se stesso.

795. La loro applicazione conduce di leggieri alla specificazione de'doveri, onde ora favelliamo; poichè l'uomo riconcentrandosi nella propria coscienza può bene avvertire ciò che egli vuole o non vuole per se medesimo nelle varie circostanze della vita; estendendo adunque al prossimo i suggerimenti di sua coscienza può sempre scoprire i doveri speciali che verso di quello gl'incumbono.

796. Pigliando ad enumerare tali doveri noi ritroviamo in sul principio quello di conservare la vita del prossimo; poichè l'amore della vita è quello che sostiene ogni altro amore dell'uomo, essendo la vita una condizione fondamentale del godimento di qualsiasi bene; se dunque bisogna amare il prossimo come se stesso e volergli quel bene che si vuole per se, è incontrastabile il dovere di conservargli la vita.

797. Questo dovere ha due parti egualmente importanti: l'una di non offendere la vita del prossimo facendo qual cosa che minacci la sua esistenza; e l'altra di cooperare al mantenimento di essa prestando quegli aiuti che esige in caso di bisogno. Imperocchè la vita umana è il risultato di una serie di azioni organiche, e può venir meno non solo per la distruzione o lesione degli organi, ma ancora pel difetto di alcune condizioni che necessariamente occorrono all'azione di essi; dunque la reale conservazione della vita del prossimo obbliga l'uomo non pure di non offenderne e impedirne lo svolgimento, ma ancora di aiutarlo e promuoverlo positivamente.

798. All'adempimento di tale obbligazione ripugna assolutamente il delitto dell'omicidio; poichè questo consiste nell'ingiusta uccisione dell'uomo. Questo delitto è il più grave che si possa commettere contro il prossimo, ed assomma in se tutti gli altri; poichè togliendo al prossimo la vita gli si rende impossibile il compimento di ogni dovere, e però della sua destinazione finale; or qual male maggior di questo può concepirsi per lui? Quindi è che Dio nella legge scritta la quale rappresenta la legge morale condotta al massimo grado di sua perfezione minaccia gli omicidi della pena più grave, dicendo espressamente = *Qui sanguinem effundunt, sanguis eorum effundetur* =; e il genere umano che guidato dalla forza provvidenziale dell'istinto spesso coglie il vero carattere morale delle azioni dimostra pure la enorme reità dell'omicidio, dipingendo sotto il velo di una favola il cuore dell'omicida lacerato dalle furie e il suo orecchio intronato continuamente dalle grida degli uccisi che conturbano il suo sonno nel silenzio della notte.

799. L'omicidio è di due specie, cioè diretto e indiretto: il 1. ha luogo allorquando da se stesso si toglie la vita all'uomo ingiustamente con qualunque siasi mezzo, sia col ferro, col veleno, o con altro micidiale argomento; il 2. poi accade, allorchè per mandato,

per consiglio, s'induce altrui ad uccidere alcuno, o ponesi un'azione deliberata, dalla quale mediatamente proceda la morte dell'uomo.

800. Ambedue queste specie di omicidio contengono un delitto verso il prossimo; poichè la legge morale guardando sempre il fine condanna ogni sorta di mezzo sia diretto che indiretto il quale conferisca al mancamento di esso; dunque o che distruggasi direttamente la vita di un uomo, o che facciasi avvenire la sua morte in conseguenza di un'azione libera da se posta od omessa, si è sempre reo della sua uccisione. Senonchè l'omicidio diretto è ordinariamente più grave nell'aspetto morale, perchè il suo autore vi concorre con tutte le sue facoltà interne ed esterne, ponendo dal suo lato tutto che occorre per consumarlo ; mentre nell' omicidio indiretto si contribuisce solo in parte all'uccisione dell' uomo, ed esso non avverrebbe senza l'azione di altre cause necessarie alla sua esecuzione.

801. Vuolsi avvertire però che l'omicidio indiretto e mediato talvolta è gravido di più grande reità, come accade nell' omicidio per mandato; poichè in tal caso oltre il reato della propria azione si produce pur quello dell'azione altrui cioè del complice, onde offendesi doppiamente la legge morale, facendosi al prossimo un doppio male, cioè un male fisico all'ucciso, e un mal morale all'uccisore.

802. L'omicidio può avere diverse conseguenze secondo le circostanze delle persone de' tempi e de' luoghi; or tali conseguenze son tutte a carico del suo autore, quando poteano essere prevedute da lui; poichè il valor morale delle azioni non dipende solo dalla natura di esse, ma altresì da' loro effetti prevedibili dall'agente, in vista de' quali per ordinario la legge le prescrive o le divieta. Considerate, p. e. l'omicidio fatto in persona di un padre, dalla cui vita dipendeva la sussistenza e la sorte di numerosa famiglia, o in persona di un principe che formava la felicità di tutto un popolo ; quanto non cresce la reità del medesimo atteso i grandi mali , ond' è cagione?

803. Questa considerazione ci fa intendere la varietà delle pene, che nel giure penale si comminano agli omicidi; poichè le pene suppongono un reato che solo le rende legittime; e come un effetto di esso, si debbono nella qualità e quantità proporzionare alla sua natura ed al suo grado, secondo lo spirito della legge del taglione saviamente interpretata.

804. Il dovere della conservazione della vita del prossimo nella sua parte positiva presenta tal fiata delle difficoltà che parrebbero dimostrare la sospensione di esso, poichè non potrebbesi adempirlo verso un individuo senza violarlo verso un altro: così incontra nell'ipotesi di un'ingiusta aggressione , nella quale fosse impossibile di aiutare l'aggredito a conservare la vita sua senza torla all'aggres-

sore. Ora sussiste in tale ipotesi il suddetto dovere? A nostro avviso esso sussiste in tutto il suo vigore.

805. Imperocchè il dovere dell'ajuto del prossimo alla conservazione della vita vuole attuarsi appunto nel caso di pericolo, ove il prossimo abbisogni dell'opera altrui; altrimenti sarebbe vano, poichè la legge morale non comanda alcun'azione senza un titolo che costituisce la sua morale necessità e ne forma un dovere; ora il titolo dell'aiuto è il suo bisogno, che sorge nel momento del pericolo; dunque bisogna aiutare il prossimo nel caso d'ingiusta aggressione. Nè un tal dovere riesce allora impossibile quasi che aiutando l'aggredito si offendesse l'aggressore; poichè questi non abbisogna nè è degno del nostro aiuto, potendo egli e dovendo desistere dalla sua iniqua azione, e trarsi in tal guisa fuori del pericolo. Il male ch'ei sostiene dall'opera del soccorritore deve imputarlo a se stesso, perchè il vero autore di un fatto ingiusto, com'è la mentovata aggressione, è solo risponsabile delle sue conseguenze: il soccorritore proponesi un giusto fine, qual è la conservazione della vita al prossimo pericolante, e la giustizia di un tal fine legittima l'uso della forza che di sua natura non è immorale, ma indifferente. Dunque il dovere dell'aiuto verso il prossimo nell'ipotesi di un'ingiusta aggressione sussiste sempre e vuol compirsi anche a pregiudizio dell'aggressore.

806. Questa soluzione del problema ha un riscontro nella Bibbia che deve assicurarne la verità; poichè la Bibbia commenda l'azione di Mosè che uccide l'egiziano in difesa degli ebrei perseguitati dal medesimo.

807. Noi insistiamo su tal verità, poichè ella riceve un'importante applicazione nel dritto internazionale; infatti le nazioni son tra loro in uno stato individuale, detto di solitudine dal Vico; quindi ciò che un individuo deve operare a pro degli altri individui, dee farlo ancora una nazione a vantaggio delle altre. E questo dovere internazionale è tanto più imperioso, quanto il bene di un'intera nazione prevale a quello di un semplice individuo, misurandosi la forza morale del dovere dall'intrinseca bontà del suo obbietto.

808. Ciò posto, allorquando una nazione intima ad un'altra ingiusta guerra e mette in compromesso la esistenza politica o civile di lei, se questa è impotente alla propria difesa, sorge in tutte le altre il dovere di soccorrerla anche guerreggiando la nazione assalitrice.

809. L'adempimento di un tal dovere è il mezzo legittimo ed efficace di diffondere nel Mondo la civiltà; poichè i popoli incolti e selvaggi che coprono ancora una parte del nostro globo sovente si assalgono con guerre ingiuste; ora i popoli inciviliti che vivono a co-

sta di essi o almeno non ne sono separati per grande intervallo, ubbidendo alla voce della Ragione morale ponno allora accorrere con le armi in ajuto di quelli che ingiustamente sono aggrediti, e in occasione della guerra, giusta e santa in quel caso, reprimere la ferocia selvaggia degli uomini, imponendo gli usi e le istituzioni civili, agli uni in compenso de'benefici lor portati con l'opera della difesa, ed agli altri in guarentigia contro le future aggressioni sempre temibili da nazioni viventi nello stato di selvatichezza o di barbarie. Così la guerra divien ministra dell'incivilimento de' popoli, e i guerrieri che la compiono per questo intento, rendonsi benefattori dell'Umanità.

810. La storia ha consacrate molte pagine nella descrizione delle guerre di civiltà eternando i nomi degli eroi che le intrapresero e le finirono con successo più o meno avventuroso: tali furono in gran parte le guerre de'Greci sotto Alessandro il grande e quelle de'Romani nelle epoche migliori della loro repubblica; quindi loro toccò in sorte la gloria di essere nominati dalla più tarda posterità incivilitori del Mondo antico.

811. E il Mondo moderno non offre meno esempi di queste guerre gloriose; basti il citare le ultime guerre dell'Oriente e dell'Italia, nell'una delle quali la Francia coll'Inghilterra e col Piemonte collegata impediva a un despoto delle Russie di compromettere la libertà dell'Europa, ed imponeva il giogo soave della cristiana civiltà alla Turchia; e nell'altra da se sola aiutava i popoli italiani a racquistare la perduta indipendenza.

812. Possano le culte nazioni durar sempre nel generoso sentimento del dovere di soccorrere le nazioni sorelle oppresse da ingiuste dominazioni, poichè la forza di un tal sentimento è la salvaguardia della civiltà universale!

---

## DOVERE DEL PERFEZIONAMENTO SPIRITUALE DEL PROSSIMO.

**813. L' uomo deve cooperare al perfezionamento del prossimo in ordine a ciascuna parte del suo essere — 814. Perfezionamento spirituale del prossimo: si compie egualmente che in se medesimo — 815. Dovere della veracità — 816. Tal dovere s' infrange con la menzogna: doppia malvagità di questo vizio — 817. La menzogna è sempre illecita: può essere più o meno grave in se stessa — 818. La reità dell' intenzione nel profferirla accresce la sua gravezza — 819. Quistione sulla menzogna profferita per timore, per ischerzo, e per desiderio di procurare un bene sia agli altri che a se stesso: sua soluzione generale — 820.**

**Soluzione in particolare intorno alla menzogna per timore — 821. per ischerzo — 822. per desiderio di fare un bene — 823. Risposta ad un' obbiezione — 824. Sublimità morale dell' uomo che soffre per l'amore della verità — 825. La simulazione equivale alla menzogna, ed è illecita al pari di essa — 826. Natura del silenzio, della riserva mentale, della dissimulazione e dell'equivoco — 827. Loro valor morale secondo la varietà delle circostanze — 828. Dovere della pubblica onestà: 1. ragione del suo morale bisogno — 829. 2. Ragione — 830. Un tal bisogno è maggiore per gli uomini di grande influenza — 831. Dello scandalo: sua reità — 832. Circostanze che l'aggravano — 833. Reità speciale dello scandalo dato dagli autori di libri immorali od irreligiosi — 834. La riputazione che talora essi acquistano, è falsa: 1. Ragione — 835. 2. Ragione.**

813. Oltre il dovere di conservargli la vita, l'uomo ha verso il prossimo anche il dovere di perfezionarlo in ordine allo spirito ed al corpo insieme; poichè siffatto perfezionamento è il bene a cui aspira e deve aspirare ogni umano individuo nel periodo della vita mondiale; dunque se ognuno è obbligato a volere e fare altrui quel bene cui vuole e deve fare a se stesso, non vi è dubbio che bisogna promuovere nel prossimo la perfezione del corpo e dello spirito a un tempo.

814. Cominciamo dal perfezionamento dello spirito, come quello che moralmente è più importante e più nobile dell'altro. Esso consiste nell'ordinato e complessivo svolgimento delle facoltà spirituali del prossimo, cioè del senso dell' intelletto e della volontà; or noi abbiam veduto parlando de' doveri verso se stesso, in qual modo si compia; quindi senza discendere ad inutili e nojose ripetizioni accenneremo solo alcune virtù necessarie che ne sono le conseguenze.

815. La prima di queste è la veracità, la quale importa di manifestare sinceramente al prossimo la verità: ella è un mezzo indispensabile al perfezionamento del suo intelletto, poichè l' intelletto ha per fine la verità, e perfezionasi col conoscerla ed aderirvi.

816. Oppongonsi a tal virtù i vizi della menzogna e della simulazione in ogni congiuntura, e talvolta ancora il silenzio la dissimulazione la riserva mentale e l'equivoco. Infatti la menzogna è un discorso contrario alla verità, il quale ha per ordinario effetto l'inganno del prossimo; quindi contiene una doppia malgavità: l' una è l'ingiuria che fassi alla verità reale ed obbiettiva che s'immedesima con la legge morale e si personifica in Dio; l'altra è il male che al prossimo ne deriva, perchè il priva del bene del suo intelletto.

817. In questo punto di veduta la menzogna è sempre illecita, e la sua reità cresce in ragion diretta del male che ne conseguita atteso le varie circostanze di persona di tempo e di luogo. Considera-

te, per grazia di esempio, la menzogna profferita da un testimone in giudizio, in conseguenza della quale sia dannato a morte un padre di numerosa famiglia: quì oltre l'ingiuria che soffre la verità, la quale ha un diritto assoluto al rispetto e alla venerazione degli esseri intelligenti, offendesi il dritto del giudice che può giuridicamente pretendere la manifestazione del vero dal testimone, per pronunziare una giusta sentenza, non che il dritto dell'imputato innocente e di tutta la sua famiglia a non essere danneggiati in modo alcuno dalle altrui parole ed azioni.

818. Arrogete ancora l'immoralità subbiettiva della menzogna, la quale ha luogo qualora si mentisca non per timore od altro affetto proveniente da debolezza di animo, ma per ingannare il giudice, e pregiudicare all' imputato nell' ipotesi addotta in esempio, e in generale per apportare un danno al prossimo; poichè siffatta intenzione è intrinsecamente immorale; quindi la reità subbiettiva e l' obbiettiva cumulandosi nell'istessa azione ne accrescono la morale enormezza.

819. Talvolta la menzogna si profferisce per timore di un male onde si è minacciato, ovvero per ischerzo e leggerezza di animo, o infine con l'intento di un bene sia proprio che altrui; or si chiede, se allora ella sia scevra di colpa, o pure illecita. Osserviamo in tal quistione che la menzogna, come discorso contrario alla verità, non è indifferente di sua natura, sì bene è immorale; quindi non può mai diventar lecita atteso il fine per cui la si dice. La qualità morale di questo fine può solo modificare il suo morale valore in più o in meno secondo che quello è buono o reo, come accade in ogni azione fatta con intelligenza e libertà di arbitrio.

820. In particolare, la menzogna profferita per timore non è sgombra di reità; poichè il nostro timore non toglie il dritto che ha la verità rispetto a noi di essere riconosciuta nella sua autorità maestosa, nè quello del prossimo di non essere ingannato e danneggiato, essendo l'uno e l'altro dritto obbiettivo.

821. L'istesso è a dire della menzogna pronunziata per ischerzo o leggerezza di animo, la quale chiamasi giocosa od officiosa; perciocchè la verità, considerata com'è realmente, nel suo valore concreto, ha un' infinita dignità che non è oggetto di scherzo: ogni scherzo che facciasi a spesa di lei è un'ingiuria verso la medesima, e però obbiettivamente immorale. La leggerezza dell'animo è un vizio dell'uomo, e non altera certamente alcun dritto o dovere, e molto meno il fa cessare del tutto. L' istinto morale del genere umano riconosce la bruttezza di questo vizio, poichè imprime il marchio del dispregio alle azioni leggere.

822. Finalmente la menzogna profferita con intento di fare un

bene od evitare un male sia per se stesso che per altrui, nemmanco è lecita; poichè la bontà del fine non giustifica l'uso di un mezzo che sia reo di sua natura, giusta la massima evangelica = *Non sunt facienda mala ut eveniant bona* =.

823. Nè vale il dire che il male della menzogna può essere inferiore a quello che sua mercè vuol evitarsi; poichè è da avvertire che la verità s' immedesima sostanzialmente con la giustizia e convertesi col bene assoluto; quindi non vi ha alcun altro bene preferibile a lei, nè altro male maggior di quello che avviene per questa sua violazione. Il Mondo non sussiste che per la verità e la giustizia che ne sono il principio ed il fine: ogni reale suo bene deriva dall'adempimento di esse, come ogni suo male dalla loro trasgressione. Se talora par che la confessione della verità adduca un male, questo è solo apparente, ed ha sempre per causa un altro male a cui si vuol riferire; talchè l' osservanza della verità non può produrre che il bene, e chi la profferisce quando la sua manifestazione è necessaria ed opportuna ad un tempo, fa sempre un atto di virtù, nè è risponsabile di alcun male che per altrui malizia ne può ridondare.

824. L'uomo verace è l'uom giusto; e quando egli con le sue parole sostiene il dritto della verità a fronte di qualsiasi sventura, offre il più grande esempio del sublime morale ammirato nell'Arte eziandio pagana. Sicchè manteniamo la menzogna essere illecita in ogni caso, qualunque sia il fine ond' è inspirata.

825. La simulazione equivale moralmente alla menzogna, dalla quale differisce soltanto, perchè l' una smentisce la verità con le parole, e l'altra co' fatti e le azioni; quindi è sempre illecita di sua natura, e la sua reità procede nell' istessa ragione di quella.

826. Non è così del silenzio, della riserva mentale, della dissimulazione e dell'equivoco. Il silenzio importa che la verità si tenga occulta e non si parli per manifestarla; e la riserva mentale contiene una parte sola della verità, di cui l' altra conservasi nel proprio pensiere. La dissimulazione ha luogo, quando non si mostra di sapere la verità; e l' equivoco, allorchè la si esprime ambiguamente.

827. Ognuna di queste operazioni morali ha un diverso valore secondo la varietà de' casi in cui avvengono. Egli può infatti accadere che chi ne interroga intorno alla verità, abbia il dritto di conoscerla, come vedesi nell'esempio del magistrato che dimanda un testimone del fatto, sul qua'e versa il giudizio: allora bisogna manifestare la verità schiettamente; perciò il silenzio, la riserva mentale, la dissimulazione e l'equivoco son gravidi di reità in questa ipotesi. Ma se il dritto mentovato non sussiste, se la manifestazione della verità è inopportuna, se chi ne interroga, vuol saperla

per abusarne a danno nostro od altrui, manca in tal caso il dovere della veracità; poichè la legge morale non l'impone per soddisfare al bisogno di una curiosità leggera, od agl' impulsi della malvagità umana, e vuole che nel compirlo, quando occorra, si serbi la virtù della prudenza; dunque allora non vi è colpa nel silenzio, nella riserva mentale, nell' equivoco e nella dissimulazione. Ciò basti intorno alla veracità.

828. L'altra virtù necessaria all'uomo per promuovere la perfezione spirituale del prossimo, è la pubblica onestà; la quale consiste nel comportarsi onestamente all' altrui cospetto. Il bisogno di tal virtù è evidente; poichè l'onestà è la bellezza naturale dell'animo, essendo il bene onesto il proprio fine dell'arbitrio; quindi fuor di esso non vi ha perfezione di questa facoltà dello spirito.

829. L'uomo ha l'istinto d' imitazione che lo spinge fatalmente a modellare le proprie azioni sull'esempio degli altri; quindi il dovere di concorrere al perfezionamento dell'arbitrio del prossimo, gli fa un bisogno di agire onestamente in presenza di lui per agevolargli la pratica dell'onestà.

830. Questo bisogno è più imperioso in coloro che per la forza del loro genio, o per lo splendore del loro nome, o infine per l'altezza del grado da loro occupato nel Mondo esercitano grande influenza sugli animi; poichè le azioni de'medesimi son come un'elettrica scintilla che investe e scuote le intelligenze e le volontà inferiori; quindi son cause di una moltitudine di azioni che possono moralmente porsi a lor carico. Quanto adunque non debbono esser teneri dell'onestà nella propria condotta?

831. A siffatto dovere si oppone lo scandalo, il quale è riposto nell' indurre il prossimo ad azioni men che oneste mediante il pravo esempio. Esso è doppiamente immorale; poichè oltre la malvagità della propria azione consistente nel pravo esempio contiene pur quella delle azioni cattive fatte dagli altri per l' impulso che ne ricevono.

832. Le circostanze del tempo del luogo e delle persone modificano grandemente il valor morale dello scandalo; poichè il contagio dell'esempio è più o men grave e si diffonde più o meno secondo la varietà delle medesime. Riflettete, verbigrazia, allo scandalo dato da' genitori o dagli educatori a'loro figliuoli od allievi nella tenera età: questo è un veleno che appiccandosi al germe della vita loro la corrompe per sempre, perchè i figliuoli e gli allievi in quella età contraggono le abitudini morali che diventano una seconda natura ed informano tutte le loro azioni future; quindi nasce l'enormezza di questa sorta di scandalo, sfolgorata da Cristo con le più aspre parole.

833. Giova avvertire un'altra specie di scandalo, che a nostro avviso racchiude la reità maggiore che sia possibile; cioè lo scandalo dato dagli scrittori per la pubblicazione di libri irreligiosi o immorali. Esso è il più grave sotto ogni rispetto; poichè ha la massima estensione atteso la immensa rapidità con cui la stampa propaga le idee, e guasta l' intelligenza ed il cuore della parte più nobile del genere umano, qual' è la classe degli uomini studiosi che coltivano le scienze e le lettere.

834. Eppure veggiamo che gli scrittori di questa risma acquistano talvolta una riputazione nel Mondo, e tengonsi per genî straordinarî e superiori a'pregiudizî del secolo. Siffatta riputazione è l'effetto di una strana illusione che soffre l'Umanità; ed è un sufficiente criterio per riconoscere la sua corruzione nello stato attuale. Imperocchè il vero ed il bene, l'uno oggetto proprio della scienza, e l' altro della Morale e della Religione, hanno un' identità sostanziale; quindi l'amore e la rivelazione del primo, per cui l' uomo divien grande nella coltura della scienza, porta naturalmente con seco l'amore e la rivelazion del secondo, per cui sale in alto grado nel dominio della Religione e della Morale. Sicchè l'uom dotto dev' essere religioso e morale, e viceversa: l'opposto è una contraddizione per chiunque non reputa il culto della Morale della Religione e della scienza come opera del cieco istinto, anzichè del libero arbitrio e della sana Ragione. Con qual logica adunque gli autori di libri irreligiosi o immorali possono acquistare la fama di grandi ingegni presso gli uomini intelligenti?

835. Ogni vizio del cuore, onde l'uomo ha coscienza e si fa apostolo per via della parola parlata o scritta, nasce da un error della mente; or l'errore è un'imperfezione dell'intelletto, la quale non forma un titolo di grandezza e dignità scientifica pe' giusti estimatori del merito; dunque gli scrittori immorali od empi non hanno alcun titolo di gloria; e chi li tiene per grandi in vista della loro immoralità ed irreligione, fa segno di esser corrotto di mente o di cuore.

---

## DOVERE DI PERFEZIONARE IL PROSSIMO IN ORDINE AL CORPO.

**836. L' uomo dee promuovere la perfezione corporea nel prossimo egualmente che in se medesimo — 837. Dovere di conservare l' integrità e sanità degli organi corporei del prossimo — 838. Questo dovere si viola per la mutilazione o le ferite a lui fatte fuor del caso di malattia — 839. Dovere della nutrizione verso il prossimo — 840. Doppio**

836. Dopo la perfezion dello spirito l'uomo dee promuovere nel prossimo pur quella del corpo, ond'egli è capace; e ciò in modo simile a quello, in cui la promuove in se stesso.

837. Questo dovere specificandosi ne ingenera molti altri, cui giova accennare. Egli è certo che il corpo umano non può sortire la sua natural perfezione senza l'integrità e sanità de' suoi organi; poichè esso è un composto organico, la cui azione risulta dal concorso ed armonia delle azioni delle singole sue parti; quindi suppone che ciascuna sua parte sia integra e sana, onde possa operare in armonia con le altre. Ciò mostra il dovere di mantener l'integrità e sanità del corpo del prossimo.

838. Questo dovere s'infrange per qualunque siasi mutilazione o ferita materiale a lui fatta, quando non sia per salvarlo dalla morte e da altro malore assai grave, ond'egli è minacciato per la corruzione di alcun organo. Quindi le operazioni chirurgiche che han luogo in tal caso non che essere immorali ed inique, sono invece salutari e pietose.

839. Il corpo umano per svolgersi e perfezionarsi ha mestieri di un nutrimento; poichè egli soffre continue perdite della propria sostanza atteso le funzioni che compie; e però abbisogna di ripararle mercè gli alimenti. Questo bisogno produce un altro dovere verso il prossimo, qual è quello di promuovere il sostentamento corporeo di lui.

840. Un tal dovere ha due parti, l'una negativa che consiste nel non impedire al prossimo di sostentare con mezzi materiali la vita del corpo; e l'altra positiva, riposta nel fornirgli i detti mezzi giusta sua possa, quando egli ne sia privo, o sia impotente a procacciarli a se stesso.

841. Contro la prima parte sta il delitto del furto, per cui si toglie indebitamente al prossimo la sua roba sia per frode od inganno

che per violenza, come accade nella rapina. La intrinseca reità di questo delitto si aggrava per le circostanze che l'accompagnano; poichè è chiaro che il prossimo derubato può essere più o meno bisognoso, spogliato di una maggiore o minor fortuna, e con diversa specie e grado d'ingiuria: il caso più grave è quello in cui pel furto egli è ridotto all'estrema indigenza e perisce; poichè allora il furto equivale ad un omicidio indiretto.

842. Si chiede nel Dritto individuale se talvolta sia lecito di torre altrui la propria roba nell'ipotesi di un'estrema necessità in cui si giace. Questa ipotesi non è impossibile a verificarsi; poichè vi ha mille accidenti funesti che possono addurre l'uomo nell'assoluta impotenza di procurarsi l'alimento della vita, come sono le guerre le devastazioni le carestie gl'incendi, ed altri simili; quindi non è oziosa la proposta quistione.

843. A ben risolverla osserviamo che nel disegno della Creazione la proprietà materiale è instituita al sostentamento della vita degli uomini, e per tal fine il suo uso è legittimo. Gli uomini occupandone una parte acquistano il dritto di ritenerla e servirsene a proprio vantaggio, finchè sussiste il titolo che ne legittima l'uso; or quando alcuno di essi trovasi nel caso di estrema necessità, e la proprietà che gli altri possiedono non è tutta indispensabile a' bisogni di loro vita, quegli può usarne quanto basti al proprio sostentamento, senza offendere la legge morale; poichè il titolo generale dell'uso vige allora per lui e non per gli altri.

844. Senonchè vuol ragione che egli potendo richieda di soccorso i possessori; e sol quando gli sia da loro ingiustamente negato, può pigliarselo da se medesimo con l'intenzione di compensarli a tempo opportuno; poichè il Legislatore morale non sospende alcun dovere, com'è quello di rispettare la roba altrui, senza il concorso di un'assoluta necessità.

845. Ma se i possessori della proprietà trovansi egualmente nell'estremo bisogno di essa, non sarà lecito di usarne ad evidente e grave lor danno; poichè è assolutamente ingiusto il volersi liberare da un male col rovesciarlo su di altri che non ne siano la cagione. È questa certamente una sventura; ma ella vuol soffrirsi da chi v'incolse, quando sia inevitabile senza ingiustizia.

846. L'altra parte del dovere suddetto è il fondamento di tutte le opere di beneficenza e di misericordia che dobbiamo prestare al prossimo: queste sono il mezzo diretto ed efficace del suo perfezionamento corporeo, e non si possono trascurare senza grave colpa, allorchè sono necessarie per lui, e possibili a farsi da noi. Da queste opere in fuori non vi ha altro segno evidente e certo dell'amore verso il prossimo; poichè l'amore non comporta la vista dell'og-

getto amato immerso in una miseria, onde si può sollevarlo con l'opera propria: tal vista riesce dolorosa e increscevole atteso la simpatia dell' animo amante, e ne spinge istintivamente al soccorso; quindi l'apostolo dell'amore insegna espressamente nelle sue Lettere ispirate che chi dice di amare il prossimo e non gli porge il cibo la bevanda il vestito e il ricovero, ond'egli abbisogna, mentisce a se stesso ed offende il precetto della carità.

847. Il prossimo per conservare e sostener la sua vita mercè gli alimenti ha per ordinaria condizione il lavoro, poichè la Terra per somministrargli i suoi frutti vuol essere fecondata dal sudore di lui; quindi nasce un altro dovere speciale verso il medesimo, il quale importa di non impedirgli il lavoro, e di renderglielo ancora più agevole aiutandolo con la propria industria.

848. Il lavoro, specialmente corporeo, com' è quello dell'uomo volgare, se da un lato è un bisogno per lui, dall' altro gli è molesto e tormentoso; e non ha in se stesso quel diletto che trovasi nell' esercizio delle nobili facoltà dello spirito, bastevole a compensare gli sforzi penosi che ne sono inseparabili; quindi il prossimo costretto a vivere per questo sol mezzo, è in uno stato relativamente infelice. Qual conforto ed aiuto egli dunque non merita da altri uomini collocati in condizioni più vantaggiose? Anzi avvertite che il doloroso lavoro di lui risparmia agli altri il tormento, che dovrebbero soffrire per fornirsi da se stessi del lor nutrimento; dunque oltre il titolo della carità interviene pure il titolo della giustizia in favore del prossimo faticante per meritargli il nostro soccorso. Sicchè chi impedisce od aggrava, e non allevia il lavoro della classe indigente, è ad un tempo crudele ed ingiusto.

849. Queste considerazioni, dovrebbero nella scienza morale annullare il concetto mentovato dianzi che il dovere dell' aiuto verso il prossimo sia un dovere imperfetto; poichè la legge di carità e di giustizia importata da Cristo nel Mondo è la più perfetta che sia possibile anche a giudizio della sana ragione; come dunque un dovere che ella imperiosamente prescrive, può dirsi imperfetto? Trattandosi de' mezzi conducenti ad un fine, egli è evidente che la loro perfezione consiste nell'attitudine ed efficacia di essi a conseguirlo; or non vi è dubbio che il prossimo consegua agevolmente il suo fine, se, non che restringersi a lasciarlo nelle proprie sue forze, si viene in suo aiuto accrescendole mediante il concorso dell' opera nostra; dunque il dovere perfetto è quello di aiutarlo nel suo lavoro, e l'altro riposto nel non impedirglielo, si deve reputare imperfetto.

850. A proposito di questo dovere vogliam notare un volgar pregiudizio, ben confutato da' Dotti che intendono allo studio dell' Economia politica. Crede il volgo che i progressi della scienza appli-

cati alle arti meccaniche ridondino a danno di lui; poichè siffatta applicazione da' luogo all'invenzion delle macchine, le quali scusando le braccia degli operai, lor tolgono il lavoro e rendon malagevole l'acquisto dei mezzi di sussistenza.

851. Ma questo pregiudizio, come tutti gli altri che il volgo in se raccoglie, nasce dalla corta veduta e poca esperienza del medesimo; poichè la invenzion delle macchine diminuisce l' asprezza del suo fisico lavoro, e ne moltiplica il prodotto ad un grado indefinito; quindi coloro che promuovono i progressi delle scienze e ne fanno l' applicazione all' industria ed al traffico, conferiscono in doppio modo al benessere degli operai, e non che meritarne il biasimo ed il lamento, son degni invece della loro gratitudine e riconoscenza. Infatti l'uso delle macchine pone a servigio degli uomini l'immensa forza degli agenti naturali, come sono l'aria, l' acqua, il vapore, e dà per risultato maggior quantità di prodotti in minor tempo, con minore fatica ed in maggior perfezione; dunque è vantaggioso di sua natura sotto ogni rispetto.

852. Quest' uso ingrandisce la sfera dell'industria di ogni genere, sia manifattrice che trafficante; or l'esercizio dell'industria effettuandosi per l'opera umana, la sua estensione dà il lavoro a maggior numero di uomini, come provasi insino all'evidenza dall'aumento enorme della popolazione nelle Città, ove stabilisconsi dei grandi opifici. Queste Città fioriscono a un tempo per ricchezze, per agi, e per gentilezza del costume: esse diventano centri d'incivilimento, fochi dell'attività sociale, ed empori delle nazioni; quindi dimostrano sovra una scala assai grande tutto il vantaggio che la invenzione del genio sa procacciare all' Umanità in generale.

853. Il volgo è povero d'intelletto, e non conosce il beneficio che riceve dal genio: egli vuol trattarsi al pari dell'infermo che ignora il morbo ond'è afflitto e maledice al medico che piglia a guarirlo. I suoi lamenti non debbono imporre alla carità illuminata; poichè derivano dalla sua infermità, che provoca per se stessa le cure di chi può dargli un alleggiamento.

---

## DOVERE DI PROMUOVERE L'INCIVILIMENTO DEL PROSSIMO.

**854. Divario tra l' educazione e l' incivilimento : il dovere d' incivilire il prossimo racchiude in se tutti gli altri doveri verso di lui — 855. Necessità di un tal dovere — 856. Dio è il primo incivilitore degli uomini : questi non possono operare il proprio incivilimento che secondando l' azione di Lui — 857. Pruova di tal verità — 858. Dio però inizia solamente l' opera incivilitrice : il compirla appartiene agli uo-**

854. Il mezzo più efficace per formare tutto quanto l'uomo è la educazione del medesimo sotto il triplice aspetto fisico intellettuale e morale: essa ha per ultimo scopo il bene assoluto e però la vita futura dove questo si giunge realmente a possedere; ma considerata in se stessa e nel suo fine prossimo ella tende all'acquisto di quel bene onde quaggiù si può godere, e costituisce l'incivilimento umano. Questo, siccome abbiam già detto, compendia in se tutti i modi del perfezionamento dell'uomo; quindi possiam dire che la somma dei doveri verso il prossimo è il dovere di promuovere il suo incivilimento.

855. Questo dovere è tanto più imperioso, quanto che il prossimo non può adempirlo per se medesimo; poichè la educazione essendo un ordinato e sapiente indirizzo di tutte le facoltà umane, suppone una grande cognizione ed una gran virtù nell' educatore; dunque è evidente che niun individuo può darla a se stesso, ma deve riceverla da un altro.

856. Dio è il primo educatore dell'uomo; poichè Egli fa brillare agli occhi della sua ragione il tipo ideale della vita, su cui bisogna modellare le azioni, e trae con i sforzi potenti, sebbene invisibili, le potenze dell'animo all'imitazione di esso. Quest'azione divina è il principio dinamico, onde muove ogni opera educativa ed incivi-

litrice, la quale ha un successo più o meno favorevole secondo che segue più o men fedelmente l'impulso di quella.

857. Infatti chi non conosce che la educazione di un individuo vuol corrispondere alla sua natural vocazione? e quando le sia contraria, non riesce perniciosa, o almanco sterile e vana? or la naturale vocazione dell'individuo si è quell'impulso ed indirizzo divino che egli riceve nell'atto della creazione; e come la forza creatrice è onnipotente ed irresistibile, torna inutile ogni sforzo dell'arte, quando invece di secondarne l'azione, tenda a contrastarla.

858. Ma Dio, se inizia l'educazione dell'uomo, non la compie da se medesimo direttamente ed immediatamente; poichè avendolo fornito di ragione e di arbitrio vuole che egli cooperi alla sua azione creatrice in modo intelligente e libero, e in siffatta cooperazione colloca la condizion del suo merito; quindi nasce il bisogno dell'opera umana nel fatto dell'educazione.

859. Tale opera esige un'autorità nell'educatore; poichè la volontà che presiede come potenza egemonica allo svolgimento delle altre facoltà umane, è una forza morale che non si può fisicamente costringere ad operare; quindi intendesi il poco o niun successo della violenta educazione degli uomini. Questa è un duro freno, che sempre si morde; non tempra nè addolcisce, ma comprime ed irrita gl'istinti della natura; la quale alla prima occasione scoppia con tutta l'energia accresciuta dalla sua compressione, e spiegasi con terribil ferocia.

860. Or l'uomo intelligente e virtuoso che può concorrere all'educazione del prossimo, è investito di un'autorità naturale sopra di lui che gli agevola il compimento del proprio dovere; poichè la fonte dell'autorità è la legge naturale, identica in sostanza al vero ed al bene; quindi l'uomo che partecipa alla dignità del vero per la sua cognizione, ed a quella del bene per la sua virtù, ha un'autorità legittima rispetto agli altri che sono sforniti di virtù e di cognizione, ed han mestieri di acquistarle. È questo il vero titolo del dritto dell'uomo sapiente, mentovato dal Gravina: dritto incontrastabile in un secolo incivilito, poichè è il fondamento morale della preminenza che vanta la civiltà sulla barbarie.

861. Inoltre l'uomo anche nello stato individuale trovasi in contatto del prossimo; la qual circostanza è un'occasione propizia per promuovere la educazione di lui; poichè i nativi bisogni degli uomini li ravvicinano continuamente e li tengono in mille relazioni tra loro, niun di essi potendo bastare a se medesimo atteso la limitazione delle sue facoltà naturali inegualmente divise; tutto dunque dimostra la facilità di adempiere il dovere della educazione del prossimo.

862. D'altronde un tal dovere è indispensabile; poichè il prossimo mercè la educazione può solo raggiungere quella perfezione spirituale e corporea, ond'egli è capace, ed a cui ognuno è obbligato di cooperare al possibile.

863. L'uomo che intende la forza morale del suddetto dovere, se riesce ad attuarlo felicemente, non vantaggia solamente il prossimo ed acquista un gran merito nell'aspetto morale; ma conferisce ancora al proprio interesse nella vita presente. Imperocchè egli ha dei dritti, dal cui esercizio dipende la felicità della vita; or questi dritti gli sarebbero inutili, se gli altri uomini, a cui coesiste, gl'impedissero di esercitarli con la loro violenza; dunque giova a lui che la violenza degli altri sia repressa e che egli trovisi in pacifiche relazioni con loro. Ma l'uomo ineducato ed incolto è naturalmente feroce e violento, come si pare da mille esempi de'popoli selvaggi; e per contrario l'uomo educato e civile è mite e pacifico, come apparisce da'fatti delle nazioni civili; dunque il dovere e l'interesse ci spingono a un tempo a promuovere la educazione e l'incivilimento del prossimo.

864. Dal lato di costui poscia non è a dire quanto l'azione incivilitrice sia opportuna a fargli acquistare quella perfezione spirituale che dobbiamo in lui promuovere; poichè l'uomo stretto da'fisici bisogni e limitato nello sviluppo della sua intelligenza non sente per ordinario la necessità di altro bene che del bene materiale che immediatamente il solleva dalla miseria attuale. Sollevato da siffatta miseria egli prova istintivamente verso il suo benefattore un sentimento di amore e di fiducia, il quale concilia a colui una magica influenza sopra il suo cuore; conscio del bene reale che ne ha ricevuto, egli è disposto a credere alla parola di lui, si rappresenta sotto un benefico aspetto ogni azione del medesimo, e di voglia ne segue i consigli ed i comandi, non dubitando che tendan tutti al proprio vantaggio; quindi ne accoglie la istruzione intellettuale e morale, e si acconcia alla sua disciplina.

865. L'Uomo Dio che volle trattenersi in sulla Terra per più di sei lustri, per insegnare col suo esempio il vero modo di concorrere al miglioramento spirituale degli uomini, diede la più splendida dimostrazione pratica di questa verità; infatti Egli cominciò il suo apostolato divino con opere di carità e di beneficenza esteriore, guarendo gl' infermi dalle fisiche lor malattie, moltiplicando i pani per satollare i famelici, inculcando la cultura delle facoltà naturali nella parabola de'talenti, insinuando la mitigazion delle pene nel fatto della donna adultera, fulminando sempre l'ozio e commendando la operosità, in somma compiendo tutte le opere che costituiscono la civiltà umana; ed in tal guisa promosse la più grande rivoluzione morale che sia accaduta nel Mondo.

866. Noi non sappiamo torcere lo sguardo da sì grande verità; poichè vediamo nella medesima l'unica riconciliazione possibile della Terra col Cielo. La Terra è discesa dal Cielo, ed è destinata a ritornarvi dopo la sua esplicazione al tempo dell' universale palingenesia della Natura creata; infatti secondo la dottrina più celebre recentemente sostenuta da'Geologi la Terra è un pianeta che ebbe la prima sua origine da un corpo celeste nello stato di nubilosa al pari di ogni altro pianeta del sistema siderale; e nel suo movimento ha per centro un altro corpo celeste, qual è il Sole, che per la sua attrattiva virtù l'attira a se stesso e la sostiene nell'ampiezza dello spazio; dunque fisicamente il Cielo è il principio ed il fine della Terra.

867. Ciò è vero eziandio nell'aspetto morale; poichè la Terra è un essere contingente ed ha ricevuto la sua esistenza dall'atto creativo dell'Ente; dunque ha un'origine celeste, e però nobilissima. Il suo fine è compreso nel fine generale della creazione, il quale è l'Ente medesimo sotto l'aspetto di bene assoluto; dunque la sua destinazione è pur celeste. Sicchè la Terra procede dal Cielo come da suo principio e tende al Cielo come a suo fine.

868. Or ciò non prova abbastanza che la Terra entra pure nell'ordine morale; e che la felicità terrena dell' uomo, la quale forma l'oggetto prossimo ed immediato dell'umana civiltà, è un dovere per lui? Tutto che procede dal Cielo, ed è al Cielo indirizzato di sua natura, ha un morale valore, il quale non può essere disconosciuto senza ingiuria divina.

869. Il destino della Terra è intimamente connesso col destino dell'uomo, al cui dominio fu soggettata da Dio; e di vero, quando l'uomo ribellossi da Dio per la prima sua colpa, la Terra fu involta nella sventura di lui, poichè Dio la maledisse, e la rendette più difficile al suo lavoro; quando in seguito il Cristo venne a compiere l'umano riscatto rinnovando l'ordine sconvolto dal peccato, questo rinnovamento fu pur esteso alla Terra, poichè dice la Bibbia che questa ancora aspetta la Rivelazione di Dio, come l'uomo abitatore di lei. Ciò posto, l'uomo non può essere indifferente verso la sua vita terrena senza contraddire all'economia della redenzione divina: se questa redenzione abbraccia il Cielo e la Terra, egli deve estendere le sue cure alla vita celeste e terrena ad un tempo nell' ordine richiesto dalla loro importanza, per cooperare all'opera di Dio in tutta la sua estensione e partecipare de' suoi benefici effetti.

870. Or la civiltà è quella che intende direttamente a formare e perfezionare la vita terrena dell' uomo, poichè svolgendo da un lato le fisiche potenze di lui e coltivando dall'altro le forze della Natura creata lo abilita a ricavar dalla Terra tutte le ricchezze inse-

rite nel suo grembo da Dio e percepirne ogni bene che può rendere più agevole e felice la vita; dunque la civiltà non è estranea all'ordine morale, ed importa quanto la perfezione della vita, l'acquisto di cui è certamente un dovere per l'uomo.

871. Se non che ricevendo ella il suo morale valore dal fine morale a cui è indirizzata per sua natura, vuol essere assolutamente sottordinata a un tal fine; e noi insistendo sul pregio e l'importanza di essa, l'intendiamo sempre in questo senso e con questa condizione.

872. Così dichiarata, la civiltà non si restringe al proprio individuo, ma ha un'estensione grandissima pari a quella di ogni mezzo indispensabile al conseguimento del fine morale; quindi si estende eziandio al prossimo, poichè l'amore che a lui dobbiamo richiede che facciasi per lui tutto il bene che vogliamo per noi e di cui egli è capace e bisognoso.

873. L'arte, l'industria, e il commercio, illuminati dalla scienza, son gl'istrumenti immediati, onde promuovesi nel Mondo la civiltà; poichè lor mercè si pongono a partito le forze brute della Natura e se ne trae tutto l'utile che può ridondarne per la conservazione e il perfezionamento della vita; quindi apparisce il dovere di non impedire, anzi di aiutare il prossimo nell'esercizio del commercio, dell'industria e dell'arte.

874. Questo dovere piglia un aspetto più grave, quando si applica alle nazioni, di cui ciascuna è rispetto alle altre come ogni individuo del genere umano è rispetto al suo prossimo; poichè il bene che risulta dal compimento di questo dovere in tal caso, è tanto più grande quanto il numero degl'individui componenti le nazioni è maggiore di un solo individuo. Qui si rannoda la quistione della libertà dell'industria e del commercio, ch'è una quistione di civiltà universale, essendo il commercio e l'industria due efficacissimi mezzi d'incivilimento pe'popoli. Noi non possiamo qui discuterla a proposito, poichè ella spetta propriamente al Dritto economico, di cui farem parola nel Dritto sociale: basti per ora l'accennare il suo primo fondamento morale.

875. Ogni nazione ha il debito morale di concorrere all'incivilimento delle altre, e un tal debito si fonda nell'istesso titolo di quello che ha ogni uomo d'incivilire il suo simile; poichè niuna nazione abbandonata a se stessa nello stato selvaggio o barbaro è capace di adempiere la sua destinazione morale in sulla Terra; or l'industria e il commercio sono i mezzi ordinari e più atti ad incivilire le nazioni, poichè provocano lo sviluppo di tutte le umane facoltà in ordine all'acquisto dell'utile; dunque ciascuna di esse, anzichè impedire, dee invece positivamente aiutare le altre nell'e-

sercizio de' loro commerci ed industrie. Or ciò importa naturalmente, che il commercio e l'industria sian liberi; acciò svolgendosi in tutta la estensione possibile aggiungano il naturale lor fine, qual è la massima utilità de' popoli e delle nazioni; dunque la libertà del commercio e dell'industria è l'oggetto di un morale dovere per ogni popolo e nazione in rapporto con gli altri.

876. Non vi è dubbio che questo dovere abbia i suoi limiti, poichè è ordinato ad un fine, al di là del quale non più sussiste; ma de' suoi limiti non è qui luogo il discorrere; laonde ce ne passiamo per trattarne altrove con miglior proposito.

---

## DRITTO DI EGUAGLIANZA.

877. Compiuto lo svolgimento de' doveri individuali, bisogna svolgere i dritti individuali degli uomini — 878. Questi dritti sono verso il prossimo — 879. Sotto nu aspetto sovrastanno a'doveri — 880. Ma sotto un altro vi sottostanno — 881. Questa considerazione è importante per cansare un'illusione — 882. Il fondamento de' dritti individuali è il dritto di uguaglianza: natura di questo dritto — 883. Dimostrazione della sua realtà — 884. Elemento ipotetico contenuto nel medesimo: disuguaglianza delle condizioni individuali degli uomini — 885. Questa disuguaglianza ne induce un' altra ne' loro dritti individuali — 886. L' eguagliauza giuridica non è dunque assoluta e perfetta in tutta la sua estensione — 887. Dichiarazione di tal verità mediante un esempio — 888. L' eguaglianza giuridica dee riguardarsi come un tipo dello stato individuale degli uomini — 889. L' incivilimento è il mezzo più idoneo ad attuarla — 890. Quindi l' oscurantismo, nemico dell' incivilimento, è infesto all' Umanità — 891. Altro modo in cui può mantenersi nella scienza il dritto di uguaglianza — 892. Esso non impedisce che alcuni dritti siano diseguali tra gli uomini rispetto all' estensione e alla quantità — 893. Ha un riscontro cou l' identità di natura degli uomini metafisicamente risguardati — 894. Questa varia quantità ed estensione de' loro dritti non offende l' eguaglianza giuridica — 895. Valore scientifico e morale di questa verità — 896. Il dritto di eguaglianza esiste pure nelle nazioni considerate l' una in rispetto dell' altra — 897. Sua mercè ogni nazione, grande o piccola, culta o barbara, è inviolabile nei dritti suoi — 898. Questa verità fu disconosciuta dagli antichi: si assegna la sorgente del loro errore.

877. Col dovere di promuovere l' incivilimento del prossimo abbiam compiuto l'articolo de' doveri verso il medesimo, poichè questo n' è la somma o il compendio; possiam dunque trascorrere alla trattazione de' dritti individuali che rappresentano il termine correlativo di quelli.

878. Egli è d'uopo rammentare che i dritti individuali dell'uomo son tutti verso il prossimo, poichè abbiamo dimostrato dianzi che l'uomo non ha verun dritto verso Dio, nè verso se stesso. Sicchè l'uomo è sempre il soggetto e l'oggetto de' dritti individuali.

879. Questi dritti hanno un valore morale non solo pari a quello de' doveri corrispondenti, ma anche superiore sotto un certo rispetto. Imperocchè segnando all'umano individuo il suo fine assoluto, la legge morale il fornisce delle facoltà necessarie e sufficienti per conseguirlo, ed il protegge nell'esercizio di esse, imponendo il dovere di non turbarlo non solo, ma eziandio di coadjuvarlo, agli altri individui esistenti in relazione con lui; quindi apparisce che i dritti individuali consistenti in quelle facoltà moralmente protette son come uno scopo relativamente a' doveri che hanno gli altri di rispettarle; or non è evidente che il fine ha un maggiore valor morale di tutto ch'è indirizzato alla sua attuazione?

880. I dritti individuali dell'uomo son moralmente inferiori ai suoi doveri, quando trattasi de' doveri verso Dio in particolare, o in generale del dovere di compiere la propria morale destinazione; poichè allora i dritti sono il mezzo, e i doveri son il fine; quindi tali doveri sovrastanno a' diritti dal lato del lor valore.

881. Questa considerazione è importantissima per cansare un'illusione facile a nascere negli animi pii, quando non attendano al rapporto tra i dritti e i doveri individuali verso il prossimo; poichè stimando che i doveri sovrastino a'diritti per morale valore e intendendo alla morale perfezione di lui si sforzano per ordinario di aiutarlo piuttosto all'adempimento di quelli che all'esercizio di questi; quindi la loro carità sviata da un errore della mente riesce infeconda ne' suoi effetti. Quando il prossimo non scorge in noi una sollecitudine pe' suoi diritti, di leggieri si ride della nostra tenerezza per l'osservanza de' suoi doveri; poichè ben intende che i suoi diritti verso gli altri antecedono a' doveri verso i medesimi; e però misura l'altrui amore verso di se dall'ardore che altri mostra nel promuovere l'attuazione de' suoi dritti.

882. Il primo dritto individuale dell'uomo, il quale può risguardarsi come un germe e fondamento di ogni altro, si è il dritto di uguaglianza, denominato comunemente uguaglianza naturale o giuridica. Esso importa che tutti gli uomini siano eguali tra loro in rapporto al dritto; talchè allora quando si trovano nelle stesse condizioni l'uno di essi non può pretendere ad un dritto diverso o maggiore degli altri, ma ogni dritto che sussiste per gli uni, ha luogo per gli altri egualmente.

883. Egli è facile il dimostrare la esistenza di questo dritto, appoggiandosi alla natura individuale degli uomini; infatti gli uomini

nello stato individuale han tutti il medesimo fine, loro imposto dalla legge morale, e consistente nel bene assoluto; son tutti forniti delle stesse facoltà per conseguirlo, e ricevono l' istessa protezione da quella legge, allorchè le adoprano mirando a quel fine. Or i dritti individuali non sono le facoltà individuali ordinate al fine dell'uomo e protette dalla legge che loro presiede? dunque tutti gli uomini posti in eguali condizioni hanno eguali diritti nello stato individuale; ed ecco il dritto di uguaglianza.

884. Però è da avvertire che supponendo gli uomini costituiti in eguali condizioni nel loro stato individuale noi facciamo un'ipotesi, la quale non si verifica appuntino; poichè se attendiamo a' vari elementi del dritto, non li ritroviamo tutti eguali in intensità ed estensione in ciascuno individuo. Infatti qual diversità di forze fisiche intellettuali e morali non si scorge da uomo ad uomo? qual divario nello sviluppo dell'elemento personale costituito dall'intelligenza e dall' arbitrio? ei può dirsi che la varietà di tali elementi giuridici non sia minore di quella che si ravvisa nelle fisonomie degli individui. Dite lo stesso dell' elemento utile il quale serve come istrumento nell'uso di quelli; poichè tutti non posseggono egual quantità di materia utile per lo svolgimento delle proprie facoltà. Sicchè gli elementi subbiettivi del dritto umano non trovansi in grado eguale in ciascuno individuo. Non parliamo degli elementi obbiettivi; perchè questi sono indipendenti dalla varietà delle condizioni individuali.

885. Or la disuguaglianza delle condizioni porta seco una disuguaglianza ne' dritti degli individui esistenti nelle medesime; poichè ogni facoltà ordinata al fine legittimo vien protetta dalla legge in ciascuno de' suoi atti speciali quando hanno l'istesso indirizzo; or ciascuno di questi atti come distinto dagli altri e considerato nel suo valore giuridico, è un dritto speciale ed attuale dell' individuo che il pone svolgendo le sue facoltà secondo l' ordine della legge; dunque un diseguale svolgimento delle facoltà individuali induce una disuguaglianza ne' dritti individuali degli uomini. Cotalchè l' eguaglianza naturale o giuridica intesa nel senso che tutti gli uomini han dritti eguali nel numero nel grado e nella estensione, è un' ipotesi, non già un fatto, è astratta e non concreta.

886. Lo stato dell' individuo risulta da tutte le sue condizioni attuali sia interne che esterne: queste condizioni son titoli, onde emergono i suoi dritti, e non si può prescindere da esse, quando si vuol estimare il suo stato giuridico; se dunque è innegabile che gli umani individui presentano una varietà di condizioni nel loro stato individuale preso in tutta la sua realtà e concretezza, bisogna convenire che non siano in un'assoluta e perfetta eguaglianza giuridica.

887. Considerate un uomo inerte e infingardo che appena giunge a procacciarsi quanto basti al suo sostentamento, in rapporto con un altro uomo attivo ed energico il quale a forza d' industria e di lavoro onesto divien padrone di un'ampia e ricca fortuna: direste mai che il primo abbia un dritto di proprietà eguale a quello del secondo? L'istesso ha luogo se guardate alla diversità de' gradi, in cui le facoltà intellettuali e morali sono sviluppate negl' individui; poichè sua mercè accade che gli uni acquistano più dritti degli altri.

888. La perfetta uguaglianza giuridica può riguardarsi come un tipo a cui deve accostarsi ognora e sempre di più lo stato individuale degli uomini; poichè gli uomini in questo stato sottostanno alla legge del progresso continuo; or l' adempimento di questa legge importa un successivo sviluppo delle facoltà individuali, onde nasce un incremento di dritti; quindi l'uguaglianza giuridica si va attuando successivamente tra gli uomini, ed è, anzi dev' essere l'oggetto delle loro aspirazioni.

889. La civiltà è il mezzo che agevola il soddisfamento di queste aspirazioni; poichè ella include l'intero ed ordinato sviluppo di tutte le facoltà umane; quindi il numero e la estensione de' dritti sono in ragion diretta del grado di civiltà.

890. Da ciò apparisce quanto sia infesta al benessere dell'Umanità la dottrina de'retrivi, detta volgarmente *oscurantismo*; poichè essa tende a reprimere od impedire il progresso della civiltà; or questo progresso è la via che ravvicina l'Umanità al suo fine morale, cioè al bene; dunque tal dottrina è nemica dell'Umanità, e convertesi col pessimismo.

891. Oltre il senso in cui abbiam sostenuto il diritto di uguaglianza nello stato individuale degli uomini, evvene ancora un altro in cui può mantenersi a tutto rigore di scienza, non solo in astratto, ma altresì in concreto: questo senso è l'autorità, onde gode naturalmente ogni individuo nell'esercizio de'suoi dritti quali che siano, e l' inviolabilità che li accompagna, qualunque siane il soggetto e l'oggetto, in tutta la durata del tempo. Infatti tutte le facoltà naturali degli uomini sono ordinate dal Legislatore della Natura al loro fine morale ch'è uno e identico, e il loro esercizio è garentito da Lui in quanto mira a tal fine; dunque è evidente che ogni uomo ha egual dritto di usare le sue facoltà in ordine al suo fine, e questo dritto è sempre ed egualmente inviolabile stante l'unità e l'immutabilità della legge morale onde nasce.

892. Tutto che opera un individuo in conseguenza di questo dritto di uguaglianza, riveste un carattere morale e giuridico; or ponete che un uomo possessore di una proprietà al pari degli altri la

ceda liberamente a costoro sia a titolo gratuito, come avviene per la donazione, sia a titolo oneroso, come accade nella vendita: allora cessa in lui il dritto di proprietà e si accresce negli altri; quindi sorge una disuguaglianza giuridica, la quale non offende per nulla il dritto di uguaglianza anteriore, anzi ha in questo dritto la sua ragione; poichè esso importa che l'uomo possa legittimamente disporre della sua proprietà in modo conforme alla legge morale; dunque la disuguaglianza de'dritti sopravvenuta per tale disposizione è legittima. Sicchè il dritto di uguaglianza non è incompatibile coi dritti diseguali degli uomini.

893. Qui accade quell'istesso che interviene qualora si considerano gli uomini nel loro aspetto metafisico; poichè se guardasi l'essenza e il tipo dell'essere umano, si trova fra tutti gli uomini una perfetta uguaglianza di natura, costituita da quel tipo ch'è uno e identico; se poi attendesi agl'individui che nascono dall'estrinseca e libera attuazione del tipo medesimo mercè l'atto creatore di Dio, scorgesi una indefinita varietà e disuguaglianza tra loro. Or siffatta disuguaglianza e varietà degli umani individui deroga forse all'unità e identità del tipo umano? Ognuno di tali individui trae il suo valore dal tipo che esprime in se stesso, e se prescinde dall'unità e medesimezza di quello non può mostrare alcun titolo di dignità in faccia agli altri individui differenti da lui per mille rispetti; quindi la reale disuguaglianza degli umani individui non ripugna alla naturale uguaglianza di essi, ma è in bell'accordo con questa.

894. Or fate conto: il dritto di uguaglianza è il tipo de'dritti umani, che nascono dalle varie determinazioni che quello piglia allorquando va attuandosi liberamente dagli individui che il posseggono; dunque la varietà e disuguaglianza effettiva de'dritti dell'uomo non ripugna all'uguaglianza naturale e giuridica, ma invece l'è conforme, e tra l'una e l'altra corre l'istessa armonia che brilla tra le varie immagini e il tipo sul quale elle sono esemplate.

895. Quest'armonia è degna di tutta l'attenzione degli uomini nell'interesse della scienza e della morale ad un tempo; della scienza, poichè riduce i dritti umani ad un'ordine, mostrando in essi una varietà che germina dall'unità, ed all'unità ritorna, e così dà a'medesimi un carattere scientifico; della morale, poichè rivelandone la sorgente e l'autorità che ne impone il rispetto, qualunque siano il grado e la estensione, convince ogn'individuo capace d'intenderla che egli deve riconoscere i dritti degli altri come inviolabili al pari de'suoi; e ciò in forza dell'uguaglianza naturale che suol pretendersi all'usurpazione de'dritti altrui.

896. Il dritto di uguaglianza non conviene solo agl'individui del genere umano, ma eziandio a'popoli ed alle nazioni, quando riguar-

dansi in rapporto fra loro ; poichè gli uni e le altre in tal rapporto sono in uno stato individuale. E per fermo, ogni popolo e nazione è una persona morale che ha un fine a cui tende sotto l'indirizzo di un'autorità esterna e la protezione del legislatore morale ch'è la prima ragione di ogni autorità, ed è fornita del pari che gl'individui,di facoltà fisiche intellettuali e morali ordinate a quel fine,e può spiegarle in grado indefinitamente variabile per accostarvisi sempre più da presso; or la legge morale che ne ha lor segnato il fine, protegge naturalmente ogni uso legittimo delle loro facoltà subordinato al medesimo; dunque son dotati dell'uguaglianza naturale o giuridica, intesa nel significato sopra descritto.

897. Questa uguaglianza rende ogni popolo inviolabile in faccia agli altri, quantunque grande o piccolo egli siasi, poichè fondasi nella sua natura morale ch'è una e identica in tutti: lo stato civile o barbaro in cui si possono ritrovare, nulla toglie od aggiunge a tale inviolabilità, quando ciascun di essi mantengasi nella sfera dei propri dritti e non entri in quella degli altri per invaderla.

898. Questa verità brilla oggi agli occhi de'popoli inciviliti che riconoscono l'unità di origine del genere umano, ed è disconosciuta sol da quelli che giacciono ancora nella barbarie. Ei parrà strano a chi non coglie il vero principio della civiltà umana il vedere che i popoli più culti dell'antichità quali furono i Greci e i Romani, non l'abbiano ammessa , poichè restringevano a se soli il diritto delle genti, e non scorgevano alcun dritto ne'barbari. Ma chi intende che ogni dritto deriva dalla legge morale personificata in Dio, di leggieri comprende che ignorandosi il dogma di creazione secondo il quale tutti gli uomini hanno una sola e medesima origine da Dio, non può conoscersi la comune discendenza de'dritti umani; quindi i popoli antichi, sforniti di quel dogma mal poteano afferrare l'idea dell'uguaglianza naturale o giuridica delle nazioni.

## DRITTO D'INDIPENDENZA E LIBERTA'.

**899. Dritto d'indipendenza e libertà : esso germina dal dritto di uguaglianza — 900. Doppio elemento del medesimo — 901. Specificazione di questo dritto — 902. Questo dritto rappresenta tutti gli altri e costituisce la vera essenza giuridica — 903. Ciò prova il suo eminente valor morale — 904. L'uomo individuale e sociale sente istintivamente un tal valore , non solo nello stato di barbarie — 905. ma ancora di civiltà — 906. Il desiderio della indipendenza e libertà cresce in ragion diretta dell'incivilimento — 907. L'indipendenza e libertà non è illimitata nell'uomo — 908. È tale solamente in Dio —**

**909.** Atteso i suoi limiti la libertà e indipendenza umana è compatibile con la soggezione — **910.** Ciò si dimostra per la costituzione naturale dell' essere umano — **911.** La dipendenza e soggezione giuridica dell' uomo conferisce all' esercizio del suo dritto d' indipendenza e libertà — **912.** Tal verità serve a rigettar dalla scienza le dottrine dell' anarchia e del dispotismo — **913.** Queste dottrine nascono da un concetto parziale e sofistico dell' umana natura — **914.** Il dritto d' indipendenza e libertà esiste ancora nelle nazioni — **915.** Esso è il fondamento giuridico della loro autonomia — **916.** L' autonomia delle nazioni ha un riscontro nella Etnografia — **917.** Le nazioni la sentono per istinto ; quindi nascono le guerre d' indipendenza sostenute da esse con perseveranza e coraggio mirabile — **918.** L' indipendenza e libertà giuridica delle nazioni non è incompatibile con ogni sorta di soggezione e dipendenza tra esse — **919.** La soggezione e dipendenza reciproca può servire alle medesime per conservare e difendere il loro dritto d' indipendenza e libertà — **920.** Conferma di questo fatto per la storia delle confederazioni de' popoli — **921.** L' unione di tutti i popoli in una sola società è il tipo della perfezione sociale, a cui ciascun di essi deve aspirare.

899. Il dritto di uguaglianza proprio di ogni uomo nello stato individuale, contiene il germe di un altro dritto inseparabile dagli umani individui, qual è quello d'indipendenza e libertà. Infatti la uguaglianza giuridica esclude la giuridica dipendenza; poichè dove pongasi un individuo dipendente dagli altri per un dritto di superiorità che essi abbiano sopra di lui, si stabilisce una disuguaglianza giuridica, com'è quella tra superiore e inferiore, tra signore e servo; quindi se ogni individuo è giuridicamente eguale a tutti gli altri, bisogna convenire altresì che ne sia indipendente e libero giuridicamente. Or siffatta indipendenza e libertà giuridica costituisce il dritto d'indipendenza e libertà; dunque un tal dritto è un conseguente legittimo del dritto di uguaglianza.

900. Esso consta di due elementi che si possono considerare come due dritti speciali: il primo è il dritto d'indipendenza, e il secondo il dritto di libertà. Quello è una condizione di questo; poichè se un uomo dipende giuridicamente da altri uomini, non può usare della propria attività liberamente a rispetto loro, ma è obbligato a seguir l'indirizzo che quei gl'impongono esercitando l'autorità onde godono in faccia a lui; dunque il dritto di libertà suppone il dritto d'indipendenza come sua condizione indispensabile.

901. In virtù di un tal dritto moltiplice l'uomo nello stato individuale può pigliare nelle idee presenti alla propria ragione la norma regolatrice de'suoi pensieri, e consigliarsi col proprio arbitrio nel risolversi ad agire e nel compiere le sue azioni; e niuno può legittimamonte impedirlo in cosiffatto esercizio delle sue facoltà, fino

a quando non leda la libertà e indipendenza degli altri; in contrario verrà meno l'uguaglianza naturale o giuridica. Quindi intendesi il dritto della libertà di pensare e di operare, ch'è l'istesso dritto di libertà in generale applicato al pensiero e all'azione.

902. Questo dritto si estende a tutte le facoltà naturali dell'uomo, siano fisiche intellettuali o morali, e considerato in tale estensione rappresenta tutti i diritti umani, e può dirsi la essenza di ogni dritto. Imperocchè ogni dritto è una facoltà di operare in ordine al fine legittimo sotto la protezion della legge; or questa protezione importa che la facoltà, subbietto del dritto, possa attuarsi senza che altri vi opponga impedimento di sorta, cioè indipendentemente da essi; dunque ogni dritto riducesi alla facoltà di operare in modo indipendente e libero. E non è questo il dritto d'indipendenza e libertà?

903. Ciò dimostra tutto il pregio e valore morale di questo dritto, ben sentito dagli uomini quasi per istinto; poichè assommando in se tutti i dritti individuali che son tanti mezzi ordinati al conseguimento del bene, esso è la condizion generale fornita agli uomini dall'Autor della Natura per adempiere la loro destinazione finale; quindi l'uso del medesimo equivale al compimento di tal destinazione, che certo è il negozio più di tutti importante.

904. Gli uomini guidati alla loro destinazione da una forza provvidenziale rappresentata dall'istinto, sentono istintivamente tal verità; quindi nasce il dolor che gli ingombra, quando veggonsi offesi nella loro libertà e indipendenza; dolore a cui non sanno durevolmente resistere; laonde fanno mai sempre degli sforzi per rompere i ceppi del loro servaggio. Chi non conosce il forte amore all' indipendenza e libertà dell' uomo selvaggio il quale per conservarla disprezza ogni agio della vita civile ed è contento di vivere ne' boschi infelice come le belve? Or egli non ha la coscienza riflessa del proprio stato, poichè è un essere che non riflette; dunque bisogna dire che il sentimento della sua libertà e indipendenza è un' ispirazione dell'istinto, e però inserito nel suo cuore da Dio.

905. Ei non giova qui opporre che l'uom selvaggio è corrotto, e che però mal si ricorre al suo istinto per dimostrare il diritto naturale d'indipendenza e libertà. Imperocchè questo istinto del selvaggio si scorge pure nell'uomo civile; infatti l'uom civile è pur tenero di sua libertà e indipendenza; e se volentieri assoggettasi all'imperio delle leggi nello stato sociale, il fa perchè vede in esse un mezzo efficace per assicurare l'una e l'altra, e svolgerle più ampiamente all'ombra della loro autorità protettrice.

906. È un fatto incontrastabile che l'amore dell'indipendenza e della libertà cresce in ragion diretta dell'incivilimento; poichè l'uomo se-

condo che progredisce nello svolgimento delle sue facoltà desidera sempre più di essere indipendente e libero. E questo fatto è ragionevolissimo; poichè la legge naturale autorizza la restrizione della libertà umana in quanto che questa tende a deviare dal suo fine legittimo; or tal tendenza va scemandosi per l'incivilimento, il quale esplicando ordinatamente l'intelletto e la volontà fa brillare la idea del fine morale con più splendore e rende più agevole la pratica de' mezzi che vi conducono; dunque il progresso della civiltà diminuisce il bisogno dell'autorevole restrizione della libertà umana.

907. Ma può mai tal libertà francarsi da ogni limite assolutamente, talchè l'uomo sia del tutto indipendente dagli altri esseri che trovansi in rapporto con lui? Ciò è impossibile nel fatto e nel dritto; nel fatto, poichè i bisogni son quelli che assoggettano un uomo all'altro; quindi siccome ognuno ha de' bisogni indispensabili, cui non può soddisfare da se medesimo atteso la essenziale finitezza delle sue forze, così ritrovasi ognora in qualche dipendenza dagli altri; nel dritto, poichè l'uomo ha per natura alcune relazioni morali con altri esseri, come son Dio e il prossimo, le quali non può serbare senza riconoscere in se stesso una giuridica soggezione a rispetto loro.

908. La libertà e indipendenza assoluta non convengono che a Dio; poichè Egli solo com'essere perfettissimo basta pienamente a se stesso: gli uomini, come sue creature, non son capaci dell'infinita perfezione di Lui, e però non hanno un' assoluta libertà pari alla sua, ma solo una libertà relativa, proporzionata al grado in cui si accostano a Lui per la libera attuazione del bene.

909. Cosiffatta natura dell' indipendenza e libertà giuridica dell'uomo ci persuade che desse non sono incompatibili con ogni sorta di soggezione e dipendenza. Noi vedremo più appresso che gli uomini sono esseri socievoli di lor natura; or l'idea di società contiene quella di superiorità e sudditanza, poichè è la idea di una unione di più esseri intelligenti e liberi tendenti concordemente verso un medesimo fine sotto la dipendenza di un medesimo capo; quindi se non vuol dirsi che l'umana natura consti di elementi contraddittori, bisogna convenire che la libertà umana non escluda ogni specie di dipendenza e di soggezione.

910. Esaminando la natia costituzione dell' essere umano, questa verità ci apparisce in tutta la sua luce; infatti l'uomo ha un fine da conseguire, il quale è di un'assoluta necessità per lui; or egli nasce in uno stato di tale impotenza fisica intellettuale e morale che non può affatto abbandonarsi alla sua libertà per raggiungerlo. Egli ha mestieri di un nutrimento, di una istruzione, e di una disciplina, che suppongono una soggezione e dipendenza: la sua libertà è un

germe che non è capace di svilupparsi da se solo per virtù delle sue forze intrinseche, ma vuol essere educato per l'influsso di forze esteriori; se dunque non riceve questo influsso, cioè se non costituiscesi in uno stato di dipendenza da altre forze da se distinte, fallisce la sua naturale destinazione. Sicchè la dipendenza e soggezione dell'essere umano è un conseguente della sua costituzione natia; e però non ripugna all'indipendenza e libertà naturale di lui, siccome la disuguaglianza di fatto non contraddice all'uguaglianza di dritto.

911. Anzi possiam dire che la dipendenza e soggezione dell'uomo è ordinata allo sviluppo della sua libertà e indipendenza, talchè non si può scuoter l'una senza discapito dell'altra; ed invero, lasciandosi ogni uomo in una indipendenza e libertà assoluta, non vi è dubbio che per l'abuso della medesima gli uni sarebbero esposti alla violenza degli altri; e siccome la forza individuale di ciascuno è di molto inferiore a quella di coloro, onde ha ragion di temere, sarebbe più probabile la perdita della sua libertà e indipendenza che non la conservazione di esse. Per contrario, associandosi gl'individui sotto la dipendenza di un capo con l'intento della loro conservazione e perfezionamento nell'esercizio de'propri dritti, la indipendenza e libertà naturale di essi si assicura, e può svolgersi giusta la sua destinazione. Dunque la soggezione e dipendenza dell'uomo, non che derogare al dritto di libertà e indipendenza, serve alla conservazione e allo svolgimento del medesimo.

912. Questa teorica esclude ad un tempo gli eccessi dell'anarchia e del dispotismo dallo stato naturale degli uomini; poichè la dottrina dell'anarchia ammette solo in tale stato la indipendenza e libertà, e quella del dispotismo ne riconosce solo la dipendenza e soggezione.

913. Siffatte dottrine fondansi in un concetto parziale ed esclusivo dell'umana natura; poichè la prima ne guarda solamente l'essenza, prescindendo dalle condizioni reali che la determinano nel fatto; e la seconda attende solo a queste condizioni, senza osservare lo scopo a cui sono indirizzate dal Legislator naturale. Quindi ripugnano entrambe all'idea schietta e concreta della natura umana, e dimostrano ne'loro autori un ingegno sofistico, il quale incapace di concepir l'armonia del mondo reale e ideale vede da per tutto discordia e contraddizione.

914. Il dritto d'indipendenza e libertà, come quello che segue il carattere personale ingenito all'Umanità, non inerisce ai soli individui di essa, ma eziandio alle nazioni che la rappresentano in dimensioni più ampie; quindi ogni nazione è indipendente e libera di sua natura rispetto alle altre.

915. La indipendenza e libertà naturale o giuridica delle nazioni figlia l'autonomia delle medesime; poichè l'autonomia propriamente importa che le nazioni abbiano il dritto di regolarsi con leggi proprie indipendentemente dall'autorità delle altre; or questo dritto è incontrastabile, poichè il potere legislativo è un attributo della sovranità, e la sovranità include la superiorità giuridica della persona che n'è investita sulle altre che soggiacciono al suo imperio, quali sono i sudditi; dunque le nazioni essendo giuridicamente eguali tra loro, e indipendenti e libere le une delle altre, sono autonome.

916. La Etnografia conferma mirabilmente tal verità; poichè le nazioni son diverse di stirpe, d'indole, di linguaggio e di posizioni geografiche; or questa diversità tutta naturale rende assai difficile la soggezione e la dipendenza delle une dalle altre, e però il governo di esse con leggi estranee; poichè le leggi vogliono attemperarsi alle condizioni proprie di ciascuna, che naturalmente son diverse; dunque l'Autor della Natura dimostra con segni assai sensibili l'autonomia delle nazioni, dividendole in guisa che il dominio delle une sulle altre non possa agevolmente aver luogo e durare.

917. Le nazioni amano la propria indipendenza e libertà per istinto, e fanno eroici sforzi per respingere le invasioni straniere, e per scuoterne il giogo quando siano state già oppresse dalla forza dei conquistatori. La storia registra molte guerre d'indipendenza sostenute da'popoli con una perseveranza e un coraggio superiore ad ogni prova: esse sono per gl'invasori le più difficili a vincere, e bisogna che vittorie succedano a vittorie e i vinti sian ridotti allo sterminio qualora vogliasi compiutamente assicurarne il successo. Or ciò non mostra che le nazioni hanno una coscienza del loro dritto d'indipendenza e libertà, e che il reputano sacro e inviolabile quant'ogni altro diritto che alla fin fine riducesi ad esso?

918. Però è da avvertire che tal dritto delle nazioni non esclude assolutamente ogni sorta di dipendenza e soggezione delle medesime; poichè le nazioni del pari che gl'individui han bisogno reciprocamente l'una dell'altra per compiere la loro destinazione; quindi tendono naturalmente ad unirsi con vincoli sociali più o meno ristretti per accrescere con la loro unione le proprie forze, e superare in tal guisa ogni ostacolo che si attraversi alla loro conservazione e perfezionamento. Or quando sorge tra le nazioni una società, ella per sussistere ha mestieri di un'autorità che vuol essere secondata dall'azione de'suoi membri i quali però debbono dipendere dal suo imperio e regolar l'uso della lor libertà secondo le giuste leggi di lei; dunque in tale stato non può pretendersi ad una libertà e indipendenza assoluta ma bisogna acconciarsi ad una dipendenza e soggezione.

919. La quale per altro se limita l'esercizio dell'indipendenza e libertà naturale, non le deroga sotto l'aspetto giuridico; poichè siffatta limitazione è necessaria ed utile per raggiungere il fine a cui è destinata nelle singole nazioni.

920. Questo fatto si riscontra assai spesso nel Mondo; e per fermo, quante volte non vedonsi più nazioni confederarsi insieme sia per respingere un nemico comune il quale minaccia d'invaderle, sia per condurre la loro industria e il lor commercio ad un più alto grado di svolgimento? Le confederazioni de'popoli della Grecia e dell'Italia nei tempi antichi, e la lega anseatica delle Città libere di Alemagna ne'moderni ne forniscono uno splendido esempio.

921. Tanto è vero che questa specie di soggezione e dipendenza a cui soggettansi le nazioni associandosi insieme non offende il loro dritto d'indipendenza e libertà, che esse aspirano a stringere sempre più i legami della loro associazione, e comporsi in una sola famiglia; anzi questa associazione è il vero tipo ideale dell'Umanità, il quale sarà attuato in sulla Terra allorchè tutte le nazioni formeranno un sol gregge sotto un solo pastore giusta i dettami della Rivelazione.

---

## DRITTO DI PROPRIETA'.

**922. Dritto di proprietà: sua natura — 923. Proprietà fisica intellettuale e morale — 924. Disaccordo de' filosofi nell' assegnare il titolo di questo dritto: titolo dell' occupazione — 925. Suo fondamento in una convenzione fatta dagli uomini durante la comunione negativa delle cose — 926. Esame di questa dottrina. L' occupazione delle cose senza padrone non è un titolo sufficiente del dritto di proprietà su di esse — 927. Inutilità della convenzione escogitata dagli scrittori per giustificare un tal titolo — 928. Titolo della specificazione delle cose — 929. Esso è più ragionevole dell' antecedente; ma neppure basta a fondamentare il dritto di proprietà: 1. ragione — 930. 2. ragione — 931. Dottrina di Montesquieu e di Bentham che fondano il dritto di proprietà nella legge civile — 932. 1. argomento in confutazione della medesima — 933. 2. argomento — 934. Dottrina di Kant che riunisce le altre sinora esposte, ma con qualche modificazione — 935. Analoga dottrina di Fichte — 936. Esame di tali dottrine: 1. ragione contro il Kant — 937. 2. ragione — 938. 1. ragione contro il Fichte — 939. 2. ragione — 940. 3. ragione la quale calza ancora contro il Kant — 941. Si assegna il vero titolo del dritto di proprietà: esso consiste nella necessaria connessione della proprietà col fine morale dell'uomo — 942. Ragione suprema che legittima questo titolo.**

922. Il terzo dritto individuale dell'uomo è il dritto di proprietà

il quale ha un fondamento nella sua natura al par degli altri, onde abbiamo discorso. Per dimostrarlo premettiamo la determinazione precisa del medesimo. Il dritto di proprietà consiste nella facoltà giuridica di occupare ritenere ed usare ad esclusione degli altri alcune cose necessarie al soddisfamento de'propri bisogni fisici intellettuali e morali; queste cose poi in quanto sono atte al conseguimento di un tal fine, diconsi proprietà.

923. Quindi distinguonsi varie specie di proprietà, cioè la proprietà fisica, la proprietà intellettuale e la proprietà morale. Abbiamo un esempio della 1. nel cibo nella bevanda nelle vesti e nell'abitazione; della 2. nelle invenzioni e scoperte e nelle opere d'ingegno pubblicate da'loro autori; della 3. infine nella stima nell'onore ed in ogni altro premio meritato per l'esercizio della virtù. Tutte queste cose servono e possono ben servire alla soddisfazione de'vari bisogni dell'uomo; laonde hanno il carattere costitutivo della proprietà.

924. I filosofi han sempre cercato il titolo del dritto di proprietà, o sia la ragione, per cui l'uomo ha la facoltà di usare ad esclusione degli altri le cose che costituiscono la proprietà; ma le loro opinioni non si accordano insieme. La più antica di queste fonda il dritto di proprietà nell'occupazione, ed è formolata nel principio de'giureconsulti romani = *Quod enim nullius est, id ratione naturali occupanti conceditur* =.

925. In sostegno di tal dottrina fu insegnato che tutti gli uomini aveano il dritto su tutte le cose egualmente, onde niuno potea pretenderne alcuna parte ad esclusione degli altri; e questo stato fu detto *comunione negativa*. Esso rendeva inutile il dritto di proprietà per gl'individui, poichè ognun di questi abbisogna dell'uso esclusivo di alcune cose per la conservazion della vita; quindi si aggiunse che gli uomini per attuarlo rinunziarono al dritto generale di proprietà, e convennero che ciascuno potesse occupare una parte delle cose e riserbarla esclusivamente a se stesso, permettendo agli altri di fare il medesimo. Sicchè il dritto speciale di proprietà, denominato dritto di proprietà privata, avrebbe per titolo la suddetta convenzione degli uomini.

926. Questa teorica è insussistente; infatti la semplice occupazione delle cose senza padrone, ancorchè vogliasi prendere in tutta la sua estensione, ossia come un atto fisico intellettuale e morale, non è un titolo sufficiente del dritto di proprietà; poichè qual ragione avrebbero gli altri di rispettarla? il dritto fondato nella sola occupazione si ridurrebbe alla pura forza che per se stessa non ha carattere giuridico.

927. L'ipotesi escogitata in sostegno di tal dottrina non ha maggior valore; poichè quel dritto di tutti gli uomini sopra tutte le

cose egualmente è una chimera, siccome abbiam veduto nell'esame dell'utilismo contro di Hobbes. La convenzione poi, per la quale sarebbesi rinunziato al dritto generale di proprietà per fondare quello della proprietà privata, non ha avuto mai luogo, come apparisce dal silenzio della storia intorno al suo avvenimento; e dato pure che fosse avvenuta, dimanderemmo se ella fu necessaria od arbitraria. Nel 1. caso il titolo del dritto di proprietà sarebbe stato nella ragione che obbligava gli uomini a convenire, non già nel fatto dell'istessa convenzione; nel 2., quale obbligo avrebbero avuto i posteri al mantenimento di una convenzione, stabilita per puro arbitrio senza loro consenso, e contro il loro interesse? ogni furto non sarebbe allora una protesta contro il fatto arbitrario de' primi istitutori della proprietà privata?

928. Alla teorica dell'occupazione succedette l'altra della specificazione, la quale importa che il dritto di proprietà fondasi nel lavoro e nell'industria adoperati intorno alle cose per adattarle a' propri bisogni. Imperocchè l'industria e il lavoro imprimono alle cose in cui versano un' impronta della personalità umana; quindi siccome la personalità è inviolabile di sua natura, le cose da lei trasformate e con lei connesse mediante la forma loro impressa, debbono essere rispettate da ognuno, e in tal guisa sorge il dritto di proprietà sulle medesime.

929. Non vi ha dubbio che siffatta teorica sia più ragionevole dell' altra antecedente; poichè non poggia sur alcuna ipotesi gratuita come quella, e contiene un elemento giuridico, qual si è l'elemento personale. Ma pur tuttavia ella non basta a fondamentare il dritto di proprietà; infatti la trasformazione delle cose presuppone questo dritto su di esse, poichè non è lecito di trasformare le cose altrui.

930. Inoltre può acquistarsi il dritto di proprietà sopra alcune cose senza averle trasformate col proprio lavoro e la propria industria, come accade de' prodotti spontanei di un fondo non occupato da alcuno; dunque la teorica suddetta non riesce al suo intento.

931. Montesquieu e Bentham pretesero che il dritto di proprietà si fondasse nella legge civile; poichè a loro avviso non può ammettersi alcun dritto senza una guarentigia la quale ne renda l'uso possibile; ora tal guarentigia non può aversi che nel consorzio civile, ove la forza pubblica superiore a quella di ciascuno individuo impedisce che gli uni perturbino gli altri nell'esercizio delle loro facoltà; dunque la legge civile è la sorgente del dritto di proprietà

932. Egli è facile il riconoscer l'errore degli scrittori citati; poichè la guarentigia di un dritto presuppone la esistenza del medesimo; altrimenti, che si garantirebbe?

933. Di poi, la guarentigia del dritto di proprietà può aver luogo eziandio nello stato individuale; poichè ella consiste nel dovere imposto agli altri di rispettare una facoltà di operare secondo il fine legittimo; or nello stato di cui parliamo non vige forse la legge naturale e non protegge gl'individui che agiscono secondo il suo dettame? dunque non è la legge civile che fonda il dritto di proprietà. Questa legge può solo determinare un tal dritto del pari che ogni altro dritto individuale, e guarentirlo esternamente aggiungendo la sua sanzione a quella della legge morale.

934. La scuola alemanna rappresentata in questa quistione da Kant e Fichte ha prodotto una nuova teorica del dritto di proprietà, la quale comprende in se le altre finora discusse, ma in gran parte modificate. Di vero, il Kant avvertendo assai bene il carattere personale del dritto in genere tien conto della occupazione e della specificazione, che sono due atti personali dell' uomo, nell'assegnar l'origine del dritto di proprietà; ma elle per lui non bastano a fondarlo da se sole; poichè questo dritto suppone delle obbligazioni negative nelle altre persone esistenti in rapporto con quella che occupa e trasforma a suo uso le cose occupate. Or secondo lui non vi ha obbligazione personale senza il mutuo consenso delle persone obbligate; quindi il dritto di proprietà come quello che viene accompagnato da obbligazioni negative degli altri verso colui che n' è il soggetto, abbisogna ancora di una convenzione per suo fondamento. Sicchè la occupazione e la specificazione sarebbero degli atti preparatori allo stabilimento del dritto di proprietà, ma questo non sarebbe stabilito che dalla convenzione.

935. Fichte accettando il principio giuridico di Kant della possibilità della coesistenza insegna che il dritto consiste nella reciproca limitazione della libertà di ciascuno, onde la libertà di tutti possa coesistere insieme ed in una sfera comune: questo dritto generale contiene quello di proprietà, il quale è costituito dalla sfera speciale di azione in cui ciascuno individuo può esercitar la sua libertà e cavarne i mezzi di sussistenza. Appartenendo a tutti i membri della società, quest' ultimo dritto dee addivenire una legge, la quale importa che ciascuno sottometta la sua volontà e le sue azioni ai dritti di tutti: lo Stato è quello che dichiara questa legge, e l'atto solenne e pubblico con cui la dichiara, è un contratto o convenzione sociale. Impertanto il dritto di proprietà fondasi nel potere personale dell'uomo, e la legge e il contratto sociale debbono sopravvenire per riconoscerlo e sanzionarlo.

936. Non è difficile il ravvisare il difetto dell' esposta dottrina; infatti rispetto a Kant, osserviamo che egli non assegna la vera sorgente del dritto di proprietà; poichè la occupazione e la specifica-

zione secondo lui preparano solo un tal dritto, e la convenzione vien poi per garentirlo. Ma qual cosa propriamente lo genera? esso non esiste per la sola azione materiale di occupare e specificare le cose occupate: la convenzione che sopraggiunge ne presuppone la esistenza; ma quando e come esiste realmente? Qui è evidente la lacuna della teorica.

937. Inoltre è erronea la pretensione di Kant che non evvi obbligazione personale senza il consenso della persona obbligata; poichè l'obbligazione è obbiettiva di sua natura, e non può farsi dipendere dal suddetto consenso senza torle ogni valore; quindi al riconoscimento del dritto di proprietà non occorre la convenzione. Questo riconoscimento è richiesto dalla natura stessa del dritto il quale è per se inviolabile.

938. Quanto a Fichte, notiamo che il principio della possibilità della coesistenza, ond'egli cava l'idea del dritto in genere, mal si regge nella scienza; poichè giusta un tal principio le attività individuali si dovrebbero egualmente limitare, onde potessero coesistere tutte ugualmente; ma ciò è impossibile, perchè l'attività onde ciascuno dee godere liberamente vuol essere proporzionata ai suoi bisogni a cui deve soddisfare; quindi siccome i bisogni individuali variano del pari che gl' individui i quali ne sono affetti, l'eguale limitazione è irragionevole.

939. Di più il dritto di proprietà è incompatibile con la suddetta limitazione; poichè il primo che occupasse una porzione del suolo lasciando agli altri la libertà di occuparne il rimanente, verrebbe nel fatto a limitare l' altrui attività senza ricevere un limite eguale nell'attività propria. Infatti per la sua occupazione gli altri sarebbero impediti di esercitare l'attività loro sulla proprietà di lui; dove che egli non fu impedito affatto nella sua azione di occuparla.

940. Finalmente, siccome nelle reali condizioni degli uomini non trovasi la ragione della limitazione eguale di lor libertà, il dritto di proprietà nella teorica di Fichte rimane senza il suo titolo, come in quella di Kant; e per fermo, il Kant dopo aver posto il suo principio della possibilità della coesistenza uscì da' limiti del medesimo per stabilire il dritto di proprietà, ricorrendo siccome abbiam veduto alla convenzione. Dunque possiam dire che la scuola alemanna non ha meglio delle altre fondato il dritto di proprietà.

941. Il fondamento di questo dritto dee cercarsi nel principio supremo della Filosofia del Dritto da noi stabilito, poichè non vi ha diritto speciale indipendente da esso. Di vero insistendo su tal principio osserviamo che Dio, autore della legge naturale, imponendo il bene assoluto come fine dell'umano operare, dee legittimare ogni mezzo indispensabile per conseguirlo; or uno di questi mezzi è la

proprietà nel senso che noi le abbiam dato, poichè l'uomo essendo un essere misto di spirito e di corpo non può attuare le sue facoltà in ordine al detto fine senza l'impiego di alcuni mezzi materiali ed esterni; il quale impiego suppone una connessione fisica e morale di questi mezzi con la sua persona; dunque la legge naturale l'autorizza a porre tali mezzi in questa connessione con se stesso, cioè ad occuparli ed usarne per l'esercizio legittimo della sua attività. Ed ecco il dritto di proprietà avente per titolo la necessaria connessione della proprietà col fine morale dell'uomo.

942. Questo titolo ch'è immediato, ha la sua ragione suprema nel principio di creazione del quale il principio della Filosofia del Dritto è un'applicazione speciale. Infatti Dio come creatore è il primo e vero proprietario di tutte le cose che son prodotti della sua azione creatrice: l'uomo può solo partecipare a tal dritto divino imitando l'atto creativo con l'esercizio della sua libera attività, cioè concreando; quindi nasce il bisogno di un atto personale di lui, come condizione di acquisto. Verificandosi questa condizione, l'uomo coopera all'adempimento del fine della creazione, e divien partecipe dell'autorità che presiede al medesimo; quindi la sua libera attività si rende inviolabile, e piglia il carattere giuridico, ossia diventa un dritto.

---

## SVOLGIMENTO DE' DRITTI ACCENNATI CHE DICONSI FONDAMENTALI.

**943. I dritti individuali stabiliti sinora sono il germe di ogni altro diritto — 944. Essi connettonsi strettamente tra loro; infatti il dritto di libertà è una condizione del dritto di proprietà — 945. Il dritto di proprietà è pure necessario al dritto di libertà — 946. Il dritto di libertà suppone il dritto di eguaglianza — 947. Ed è pur supposto dal medesimo — 948. Il dritto di proprietà pur richiede il dritto di eguaglianza come sua condizione — 949. Finalmente al dritto di eguaglianza occorre ancora il dritto di proprietà — 950. Quindi nasce l'ordine giuridico il quale conferisce un estetico valore alla scienza del dritto — 951. Per qual ragione, svolgendo i dritti fondamentali dell'uomo non s'insiste sul dritto di eguaglianza, ma su quelli di libertà e di proprietà — 952. Il dritto di libertà contiene vari dritti speciali: sorgente di questi nelle varie facoltà dello spirito umano — 953. Dritto della libertà di pensare: pruova morale del medesimo — 954. Pruova metafisica — 955. Conseguenze di questo dritto — 956. L'errore pone un limite alla libertà di pensare — 957. Quindi è cagione di servitù per l'uomo — 958. Pruova storica di tal verità — 959. Dritto della libertà di credere — 960. Dimostrazione della sua realtà — 961.**

**Questo dritto è più importante dell'altro che ha per subbietto la libertà di pensare — 962. Esso ha un limite pur nell'errore — 963. In qual senso sia da mentovarsi il dritto della libertà di coscienza e di religione — 964. Toleranza religiosa — 965. Questa non è da confondersi con la libertà di coscienza — 966. Errore di Bayle su questo articolo — 967. Esso conduce all'indifferentismo religioso — 968. La toleranza universale non può giustificarsi nella scienza del dritto.**

943. I dritti che abbiamo stabilito fin qui, diconsi fondamentali; poichè in essi fondansi tutti gli altri dritti individuali dell'uomo, e noi per determinare questi ultimi non dobbiam fare che svolgere ciascun di quei primi.

944. Ma pria d'imprendere cosiffatto svolgimento, è d'uopo accennare l'armonia che intercede tra i dritti fondamentali per intravedere fin d'adesso l'unità della scienza. Il dritto di proprietà suppone quello d'indipendenza e libertà; poichè esso ha per condizione un atto personale dell'uomo quale si è la occupazione delle cose e la loro specificazione, sia isolate che unite insieme; or la libertà è un elemento dell'atto personale; dunque l'acquisto e l'uso della proprietà presuppone l'uso della libertà. Ciò vuol dire che senza il dritto di libertà non può aver luogo il dritto di proprietà.

945. D'altronde il dritto di libertà non si può attuare senza il dritto di proprietà; poichè l'uomo non può operare durante il periodo della sua vita terrena senza l'ajuto de' mezzi esterni e sensibili che costituiscono la proprietà: la sua attività libera resterebbe sempre in germe senza potersi giammai esplicare in ordine alla sua destinazione; dunque i due dritti di libertà e di proprietà hanno un mutuo bisogno l'un dell'altro.

946. Il dritto di eguaglianza già vedemmo che è un antecedente logico del dritto di libertà; poichè nell'ipotesi dell'ineguaglianza giuridica degli uomini l'un di essi dovrebbe soggiacere all'autorità dell'altro e non potrebbe agire indipendentemente da questo senza ledere il dritto della sua superiorità; giova dunque notare solo la verità della proposizione inversa.

947. Il dritto di eguaglianza importando che tutti gli uomini siano egualmente inviolabili nell'esercizio de' loro dritti, qualunque ne sia il numero la estensione ed il grado, ha per fine questi dritti medesimi, e segnatamente la libertà del loro uso e dell'azione; or la libertà dell'azione, in quanto è inviolabile, forma il dritto di libertà ed indipendenza; dunque non vi ha dubbio che i due dritti di libertà e di eguaglianza servano l'uno all'altro scambievolmente.

948. Questa connessione vedesi ancora tra i dritti di eguaglianza e di proprietà; poichè gli uomini intanto possono appropriarsi giuridicamente le cose necessarie alla propria conservazione e perfe-

zionamento in quanto sono giuridicamente eguali tra loro e la legge guarentisce egualmente l'appropriazione di quelle; dunque il dritto di eguaglianza è un requisito pel diritto di proprietà.

949. Viceversa, la proprietà è la materia ed il mezzo per cui si compie ogni azione giuridica, essendo impossibile all'uomo di agire esternamente in rapporto con gli altri uomini senza il concorso delle cose sensibili ed una fisica e morale connessione di esse con la propria persona; dunque il dritto di proprietà occorre ancora all'attuazione del dritto di uguaglianza.

950. Sicchè i dritti fondamentali dell'uomo richiamansi a vicenda l'un l'altro, e niun di essi può attuarsi e riuscire al suo scopo senza il concorso degli altri: questo intimo legame forma la loro armonia e li compone in un sistema od ordine speciale, detto giuridico, il quale conferisce un valore estetico alla Filosofia del Dritto. Ma l'estetico valore di questa scienza non può adesso apparire in tutta la sua grandezza, perchè esso rivelasi nella grande varietà delle sue parti ridotta ad una unità semplicissima; la quale riduzione è invisibile prima di avere eseguito lo svolgimento completo de'dritti; quindi ci riserbiamo di rilevarla più oltre, quando avremo compiuto siffatto svolgimento.

951. Svolgendo i dritti fondamentali dell'uomo, non occorre d'insistere sul drittodi eguaglianza; poichè questo è assolutamente semplice e non ammette varietà di generi e di specie, almeno nello stato individuale; ma è come un sostratocomune sul quale appoggiansi gli altri dritti, ed una sfera che si estende e si eleva a proporzione di essi. Insistiamo piuttosto su idrittidi libertà e di proprietà che son complessi e capaci di un ampio svolgimento.

952. Il dritto di libertà dà luogo a varî dritti speciali secondo le varie facoltà all'esercizio delle quali stendesi la libertà del volere umano: queste facoltà distinguonsi in fisiche intellettuali e morali che tutte si possono più o meno liberamente esercitare.

953. Cominciando dalle facoltà intellettuali noi ritroviamoda prima il dritto della libertà di pensare. Non vi è dubbio che il pensiero sia capace di libertà nella sua esplicazione; poichè egli si esplica per la riflessione; or la riflessione non è libera nel suo esercizio? La libertà del pensiero è una condizione della vita morale dell'uomo; poichè egli è libero, perchè intelligente, essendo il giudizio dell'intelletto quello che gli porge il motivo conveniente alla sua determinazione. Infatti la determinazione dell'arbitrio piglia il carattere morale, quando è ispirata dall'idea del bene assoluto e del dovere che l'accompagna; or un tal bene e un tal dovere son colti dal solo pensiero non solamente diretto, ma ancora riflesso, poichè il dovere, quantunque obbiettivo nella sua causa, risiede nel soggetto pensan-

te, e però non è apprensibile senza l' uso della riflessione; quindi il libero esercizio del pensiere è un requisito per la moralità dell' azione. Così essendo la cosa, la legge morale non può a meno di garantire la libertà del pensiero, e però il dritto della libertà di pensare è incontrastabile.

954. Prescindendo da questo argomento tutto morale, ne abbiamo un altro schiettamente metafisico in sostegno del medesimo dritto. Imperocchè l'azione dell' uomo procede dal pensiero, e per tal processione ha un valor personale; senza di ciò ridurrebbesi ad un moto o ad un sentimento; or sebbene il pensiero non sia la causa efficiente dell'azione, ma piuttosto una condizione di essa per l' arbitrio che n'è la vera cagione, è certo che il dritto di porre l' azione estendesi a tutte le condizioni necessarie al suo compimento; dunque il dritto della libertà di pensare è innegabile quanto il dritto di libertà in generale ch'è un dritto di agire.

955. Da questo dritto deriva la libertà delle opinioni, tanto cara al genere umano e tanto proficua a' suoi interessi. In forza di questo dritto si estende la umana intelligenza e si accresce la umana dignità; poichè l'intelligenza vien data all'uomo da Dio nello stato di germe, nel quale tutte le sue ricchezze sono occulte, e le sue virtù giacciono inerti: l'esercizio è quello che trae in atto tali virtù e manifesta tali ricchezze; quindi la libertà del pensiero consistendo nel libero svolgimento del germe intellettuale riesce all'estensione dell'intelligenza e della dignità umana.

956. L'unico limite di questo dritto prezioso è l'errore; poichè il fine dell'intelletto è la verità, la quale essendo il suo principio assoluto, ella solo può conferirgli una forza e sostenerlo nella sua azione. Or l'errore è la negazione della verità, e siccome questa è luce, così esso è tenebra: l'intelletto sua mercè discostasi dal suo fine e dalla sorgente del suo valore; quindi s'indebolisce e tende a distruggersi. Per tal ragione la legge che s'immedesima con la verità, non può affatto concedere la sua protezione all'errore, obbligando gli uomini a rispettarlo; or senza la protezion della legge non vi è dritto per l'uomo; dunque il dritto della libertà di pensare non si estende all'errore.

957. L'errore è per l'uomo cagion di servitù; poichè la libertà del pensiero in generale sta nella sua forza, e quella del pensiere umano in particolare è costituita dalla forza a lui partecipata dal pensiere divino per l'atto continuo della creazione; cosiffatta partecipazione ha luogo per lo sforzo con cui il pensiere umano coopera al pensiere divino, e vien manco od almeno si scema quando non che cooperare col medesimo gli resiste e ne respinge l'influsso. Ciò accade appunto nell'errore; poichè il pensiere divino è la verità; quin-

di l'errore come opposizione alla verità toglie o scema forza al pensiere dell'uomo. Ma siccome la forza dispone a libertà, così la debolezza dispone a servitù; dunque l'errore conduce alla servitù del pensiero.

958. Questa verità vien confermata dal fatto; poichè la storia dimostra che la libertà del pensiero procede nel Mondo in ragione diretta della diffusione del vero; e per fermo paragonate il pensiere cristiano col pensiere pagano: quanto più libero non è il primo rispetto al secondo? Questo si restrinse nella region del finito rasentandone appena la superficie, e quando tentò quella dell'infinito smarrissi per via atteso i gravi errori che l'avvolgevano d'intorno; quello invece rischiaratodalla luce del verodivino e sgravatosi del peso de' vecchi errori slanciossi più libero nel campo dello scibile, e dopo aver fatto scoperte immense nella sfera del finito creando, per dir così, le scienze naturali, esplorò con felice successo pur quella dell'infinito ritrovando la geometria e la metafisica infinitesimale. Sicchè la ragione e la storia son d'accordo nel dimostrare che il vero è causa di libertà e il falso di servitù per l'umano pensiere.

959. Il dritto della libertà di pensare porta seco pur quello della libertà di credere. Questo dritto, denominato generalmente *libertà di coscienza*, quando ha per oggetto la verità religiosa, si riferisce propriamente alla volontà. Imperocchè esso consiste nel dritto di credere alla verità conosciuta; or il credere è un atto volontario col quale si riconosce ciò che l'intelletto ha conosciuto, ossia è l'assenso che la volontà dà al vero; dunque la libertà di credere si rapporta alla volontà come quella di pensare all'intelletto.

960. La esistenza del dritto accennato non può mettersi in dubbio: poichè la fede nel vero è una condizione pel compimento del bene; infatti il vero diventa bene per l'uomo quando dall'intelletto passa alla volontà; il qual passaggio ha luogo allora che la volontà liberamente aderisce al vero venuto a sua cognizione. In questa libera adesione comincia l'azione della volontà in ordine al fine morale ch'è il bene medesimo, azione interiore a cui si rannoda come alla sua radice tutta la serie delle altre azioni; or è evidente che la volontà mirando al bene nella sua azione è protetta dalla legge morale che glie l'impone per unico suo fine; dunque la libertà di credere è un dritto.

961. Questo dritto è più importante dell'altro della libertà di pensare; poichè il pensiero anche svolto in tutta la sua estensione non compie l'essere umano: esso rivela solamente a lui il suo fine mercè la cognizione; ma ciò non basta alla sua morale perfezione. Questa nasce dal libero sforzo di accostarsi a quel fine cooperando all'azione creatrice che potentemente vel trae; quindi la fede con-

ferisce al perfezionamento dell'uomo più della cognizione. Ciò significa appunto che il dritto della libertà di credere importa più di quello della libertà di pensare.

962. La fede avendo l'istesso oggetto proprio del pensiere, è naturale che la sua libertà abbia l'istesso limite di esso, cioè l'errore: quindi intendesi fin dove si estenda la libertà di coscienza o libertà religiosa. La religione ha per oggetto Dio, e subbiettivamente considerata consiste nel volontario e libero riconoscimento di Lui per la fede; or Dio è a un tempo il vero e il bene assoluto; quindi la libertà religiosa è la facoltà di riconoscere liberamente un tal vero e un tal bene, protetta dalla legge morale. In questo aspetto ch'è il solo in cui può sostenersi nella Filosofia del Dritto, ella si restringe alla vera religione e vien meno con questa.

963. E notate che noi parlando di religion vera intendiamo la verità in senso obbiettivo: questa avvertenza è importantissima nella quistione della libertà di coscienza. Imperocchè se per verità della religione intendasi la persuasione dell'uomo intorno alla religione da lui professata, in questo senso non sempre sussiste il diritto della libertà religiosa; l'uomo infatti può ingannarsi in opera di religione scambiando il vero col falso, e persuadersi di aderire alla verità quando è in preda dell'errore: in tal caso la sua fede come quella che non è secondo il dettame della legge morale, non riceve da lei guarentigia di sorta; non ha dunque il carattere giuridico, e solo per strano abuso di parole può dirsi che siavi il dritto di mantenere liberamente tal fede.

964. L'errore non può pretendere ad alcuna specie di dritto, come non può produrre alcuna specie di dovere rispetto alla sua professione: colui che il professa è sol degno di compassione, perchè è un infelice che trovasi fuor della via di salute; e quando sia in buona fede nè turbi gli altri cercando d'insinuarlo con frode o con forza, merita di esser tollerato da loro. E questa è la vera tolleranza religiosa inconfusibile con la libertà di coscienza.

965. Imperocchè la libertà di coscienza riguarda il vero, e però è un diritto; ma la tolleranza religiosa riguarda il falso; ed è una condotta che vuol serbarsi rispetto a coloro che il seguono in certe condizioni, e racchiude la riprovazione dottrinale di esso.

966. Il Bayle opina che gli uomini cultori di varie religioni abbian tutti egual diritto di professarle quali che elle siano, e propugna la tolleranza universale in materia di fede. Egli fondasi nella dottrina che dà alla coscienza erronea gli stessi privilegi e dritti della coscienza retta, e pone il dovere naturale ed assoluto di seguir l'una e l'altra egualmente.

967. Noi a proposito della coscienza morale abbiam confutato que-

sta dottrina; quindi non occorre d'insistere sulla falsità dell'addotta opinione: vediam piuttosto il suo rapporto con l'indifferentismo assoluto a cui si rannoda. È evidente che se le varie religioni professate dagli uomini fossero tutte egualmente incerte, niun avrebbe il dritto di condannare coloro che tengono una religione differente dalla sua; quindi discenderebbe come legittima conseguenza la tolleranza universale in materia di fede, considerando la cosa dal lato puramente speculativo.

968. Ma l'indifferentismo assoluto non è solamente falso ed assurdo in teorica, sibbene è funesto e ruinoso pur nella pratica; quindi la tolleranza universale non può reggere affatto nella Filosofia del Dritto, poichè questa scienza non restringesi alla sola region del pensiero, ma stendesi ancora a quella dell'azione, stabilendo le norme con cui la si dee regolare in ordine al suo fine.

---

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO.

**969. Dritto della libertà di parlare — 970. 1. pruova della sua realtà — 971. 2. pruova — 972. Questo dritto è più evidente di quelli che versano nella libertà di pensare e di credere — 973. Importanza morale del medesimo — 974. Importanza scientifica — 975. Ragion dell'amore che mostra per esso l'uomo civile — 976. Ha pure un limite naturale nell'errore — 977. La repressione dell'errore è legittima; ma vuol farsi con grando accorgimento — 978. L'errore dee tutto temere dalla pubblica e libera discussione — 979. Dritto della libertà d'insegnare: è tutto simile a quello della libertà di parlare — 980. Dritto della libertà di operare: sua natura — 981. Dimostrazione della sua realtà — 982. Dritti speciali che in se contiene — 983. Il lavoro è la condizione generale della vita umana, in qualunque stato si consideri, d'integrità o di decadenza — 984. Conferma di questa verità per la Bibbia — 985. Dritto della libertà del lavoro — 986. L'industria è pur necessaria all'ottenimento del fine umano — 987. Quindi nasce il dritto della libertà d'industria — 988. Necessità del commercio — 989. Sua ragione obbiettiva — 990. Sua ragione subbiettiva — 991. La libertà del commercio è un dritto dell'uomo — 992. Questo dritto attuandosi promuove la civiltà in generale — 993. Dritto della libertà di associazione: sua natura — 994. La libertà della associaziono è utilissima per l'uomo — 995. Quindi è materia di dritto — 996. L'esercizio di questo dritto agevola quello degli altri qui mentovati — 997. Pruova storica di tal verità — 998. Limite generale del dritto della libertà di operare.**

969. Oltre la libertà di pensare e di credere l'uomo nello stato in-

dividuale ha pure il dritto della libertà di parlare; esso consiste nella facoltà di manifestare liberamente il vero.

970. Questo dritto ha un doppio fondamento nella scienza; infatti la legge morale essendo la legge suprema che presiede a tutto il sistema dell'Universo ha l'istesso fine della creazione; ora un tal fine è la manifestazione estrinseca dell'Essere e la sua comunicazione alle creature; quindi ogni azione dell'uomo che ivi mira direttamente, ha un carattere morale e giuridico. Tal'è appunto la libertà di parlare; poichè il vero è l'essere e la parola con cui manifestasi il vero è l'unico mezzo di comunicazione dell'essere alle creature intelligenti che solo posson goderlo; quindi la libertà di parlare converge al fine della legge morale e però è un diritto.

971. Inoltre l'uomo ha il dovere di concorrere al perfezionamento intellettuale del prossimo; or questo perfezionamento si promuove col manifestare al prossimo il vero ch'è il fine del suo intelletto e la causa della perfezione di esso; dunque, siccome chi è obbligato al fine ha dritto a'mezzi per conseguirlo, non vi è dubbio che l'uomo abbia il dritto di manifestare il vero e però la libertà di parlare.

972. Con l'esercizio di questo dritto la libertà giuridica esce dal campo del pensiere e trapassa in quello dell'azione; poichè la parola è un segno sensibile, ed il suo uso richiede l'opera delle facoltà fisiche dell'uomo, e propriamente della facoltà motrice degli organi vocali; quindi un tal dritto è più evidente degli altri due, relativi alla libertà di pensare e di credere, atteso l'esteriorità della sfera in cui lo si spiega.

973. Ei non è a dire della sua importanza morale, poichè è altissima; infatti l' uomo per la parola entra in comunicazione con gli esseri intelligenti rispetto a cui sussistono i suoi dritti e i suoi doveri, poichè l'intelligenza congiunta agli organi non può entrare in corrispondenza con le altre senza l'interposizione de' segni sensibili; or senza la comunicazione reciproca de' loro soggetti quei dritti e doveri non si possono adempiere; quindi il dritto della libertà di parlare importa quanto l' attuazione di ogni dritto e dovere verso gli altri esseri.

974. Oltre questa importanza ch'è tutta morale, esso ne ha un'altra che riguarda la scienza in generale; poichè la parola è l' unico strumento necessario alla riflessione del pensiero; or la riflessione è quella che elaborando i dati dell' intuito dà cominciamento alla scienza, e col progresso del suo lavoro la fa progredire indefinitamente; dunque alla libertà di parlare rannodasi la sorte della scienza. Ma la sorte della scienza è quella del genere umano; poichè l'uomo tanto può quanto sa, al dire del Segretario fiorentino; quindi la libertà di parlare ha moltissimo interesse per la Umanità.

975. Da ciò intendesi l' ardore ognor crescente con cui l' uomo civile pretende a tal genere di libertà secondo che procede più oltre nella via dell'incivilimento; poichè procedendo innanzi in questa via l' uomo acquista una coscienza sempre più forte e luminosa de' propri dritti e doveri; or siffatta coscienza ispira naturalmente l' amor de' medesimi e ne spinge alla ricerca dei mezzi per metterli in atto; essendo dunque la libertà di parlare un mezzo indispensabile a questo intento, non vi ha ragion di stupire al veder l'uomo civile pretendervi con più ardore quanto più s'incivilisce.

976. La estensione di questo dritto è pari a quella del vero che n'è l'oggetto ed il fine; quindi ha pure come i dritti della libertà di pensare e di credere il suo limite naturale nell'errore; talchè l'errore siccome non puossi giuridicamente pensare nè credere, così non può pure manifestarsi con giuridica libertà; quindi è legittima la sua repressione.

977. Tuttavolta la repression dell' errore vuol farsi con grande accorgimento; poichè se non è opportuna non riesce ad impedirne i tristi effetti, e piuttosto li aggrava. L' errore di sua natura tende ad occultarsi, poichè esso è tenebra e dee temere la propria distruzione dall'azion della luce; quindi l'impedire che egli venga alla luce può servire alla sua conservazione. Al contrario permettendogli di manifestarsi, e combattendolo con le armi della Dialettica, lo si scopre nella sua nudità; e com' è povero e deforme di aspetto, di leggieri vien respinto dalle umane intelligenze atteso il naturale lor trasporto al vero al bello ed al bene.

978. La sapienza di questa tattica vien confermata da' fasti della scienza; poichè apparisce in essi che i sofisti han sempre temuto la discussione, e dove questa si è fatta con piena libertà dall'un canto e dall'altro, il prestigio dell'errore si è sciolto, e la verità ha trionfato. Infatti non fu Socrate che ridusse al silenzio i sofisti della Grecia? e quale arma usò egli fuor della libera e pubblica discussione? Il Cristianesimo, quando ebbe la libertà della parola, non distrusse compiutamente il paganesimo discutendo alla libera le sue dottrine? Le migliori opere apologetiche del medesimo a' tempi moderni non comparvero appunto in quei paesi ove la stampa era libera? Dunque la repression dell' errore, quantunque sia sempre legittima, poichè riducesi alla difesa della verità, vuol farsi con riserbo.

979. Col dritto della libertà di parlare si connette, per non dir s' immedesima quello della libertà d' insegnare; poichè ha gli stessi titoli la stessa estensione e gli stessi limiti; quindi è che noi non lo pigliamo in considerazione speciale, e veniamo a trattar di un altro ch' è assai complesso, qual è quello della libertà di operare.

980. Questa libertà consiste propriamente nell' applicazione del

libero arbitrio allo svolgimento delle facoltà fisiche: essa dicesi libertà esterna, e concorre insieme con l' intelletto e la volontà al compimento degli umani destini; quindi nasce il suo titolo giuridico.

981. Infatti in qualunque rapporto si consideri l' uomo nel suo essere morale, cioè sia in rapporto con Dio e con se stesso, sia in rapporto col prossimo, egli ha sempre mestieri dell'esterna libertà; poichè l' uomo deve a Dio un culto esteriore, un nutrimento a se stesso, ed al prossimo una cooperazione al suo bene; inoltre ha dritti corrispondenti all'attuazione di siffatti doveri; or essendo il loro oggetto tutto esterno, tali dritti e doveri suppongono l'azione esteriore; dunque se non vi è dubbio che la legge morale protegge ogni azione dell' uomo intesa all' adempimento de' doveri e all' esercizio de' dritti, è incontrastabile il dritto della libertà di operare.

982. Questo dritto ne racchiude molti altri, i quali si distinguono tra loro pel fine prossimo dell'operazione; tali sono p. e. i dritti della libertà del lavoro dell' industria del commercio e dell'associazione.

983. Il lavoro è per l'uomo il mezzo e la condizione generale di sua vita; e ciò non deriva solo dall'attuale suo stato di decadenza; ma ha una ragione nell'istessa sua natura; poichè l'essere umano è una forza composta, cioè spirituale e corporea, interna ed esterna; or la natura della forza sta nell'azione per la quale si manifesta e si svolge e va al proprio suo fine; quindi il lavoro preso nel senso di esercizio di una forza esteriore e corporea entra nelle condizioni naturali dell'uomo.

984. Infatti la Bibbia da cui sappiamo il doppio stato d'integrità primitiva e decadenza posteriore di lui, ci assicura che Dio gl'impose la condizion del lavoro nell'uno e nell'altro; poichè nel primo stato il collocò nel giardino dell'Eden = *ut operaretur et custodiret illum* =, e cacciatolo di là dopo la sua colpa gl'intimò quella ingrata sentenza = *maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae* =.

985. Ciò posto, quando l'uomo attende al lavoro in soddisfamento de'suoi bisogni, la legge morale non può a men di proteggerlo; quindi la libertà del lavoro è in lui un dritto evidente.

986. La industria è una speciale modificazion del lavoro, ed ha per oggetto la trasformazione de'prodotti greggi del terreno: ella è per l'uomo indispensabile, poichè questi prodotti non han sempre di lor natura la forma necessaria ed opportuna per sopperire a quei bisogni, ma debbono essere preparati dall'arte per acquistarla; quindi sorge la necessità dell'industria.

987. In cosiffatta necessità si contiene il titolo giuridico della sua libertà; poichè il legislatore morale essendo l'istesso Autore

della Natura non potrebbe senza contraddirsi rifiutare la sua protezione a tutto che necessita all'ottenimento del fine naturale dell'uomo; dunque la libertà dell'industria come quella ch'è ordinata a questo fine, è pure un drilto.

988. Il commercio è il libero scambio de'prodotti del lavoro e dell'industria praticato tra gli uomini; la sua necessità ha una doppia sorgente, l'una obbiettiva e l'altra subbiettiva.

989. Imperocchè gli uomini dopo la dispersione falegica son divisi nelle varie contrade della Terra; or ciascuna di queste contrade non produce tutti i generi di derrate che occorrono alla conservazione ed agli agi della vita; quindi sorge il bisogno di scambiar le une con le altre, e però il commercio.

990. Inoltre gli uomini non han tutti le stesse attitudini ad ogni genere di lavoro e d'industria, poichè l'Autore della Natura per un fine sapientissimo ha inegualmente distribuito i suoi doni tra loro; da ciò avviene che niun di essi basta a se medesimo per fornirsi di tutti i mezzi della vita, ma l'uno abbisogna de'frutti del lavoro e dell'industria dell'altro; ed indi pur nasce la necessità del commercio.

991. Or essendo necessario il commercio in ordine al fine dell'uomo, egli non può essere giuridicamente impedito nell'esercizio di esso; dunque ha pure il dritto della libertà del commercio.

992. L'attuazione di questo dritto è nell'interesse della umana civiltà in generale; poichè sua mercè si ravvicinano e vengono tra loro in contatto pacifico gl'individui e le società: in tal congiuntura si comunicano scambievolmente le cognizioni scientifiche morali religiose e politiche e diventano un patrimonio comune di tutto il genere umano: così gli uomini progrediscono nel dominio del vero del bello e del bene che formano l'oggetto della civiltà risguardata nella massima estensione.

993. L'ultimo diritto che noi consideriamo come una funzione speciale della libertà giuridica è quello della libertà di associazione: esso consiste nella facoltà di associarsi liberamente con altri uomini per ottenere con sforzi comuni un fine legittimo quale che siasi.

994. La esistenza di questo dritto è fuori di ogni dubbio nella scienza; poichè gli umani individui son limitati nelle loro facoltà naturali, e ristretti in se stessi non valgono a conseguir lo scopo a cui sono ordinate naturalmente; dunque han mestieri dell'associazione per supplire al loro individuale difetto. Imperocchè l'associazione degli uomini compone le singole lor forze in una sola che pareggia in intensità la somma di esse e dicesi forza sociale: tal forza volge a profitto di ciascun individuo associato, poichè tende al fine sociale ch'è il ben comune di tutti i soci; quindi avviene che ogni

forza individuale si moltiplica indefinitamente, e riesce assai di leggieri al suo scopo.

995. Questo immenso vantaggio che produce l'associazione è l'intrinseca ragion del dritto che abbiamo accennato; poichè la legge morale è sapientissima e non può a meno di approvare ciò che agevola il conseguimento del fine naturale dell'uomo; dunque la libertà di associazione che tanto vi conferisce è guarentita dalla sua autorità, e perciò è un dritto.

996. L'esercizio di questo dritto rende agevolissimo quello degli altri dritti mentovati finora; poichè il lavoro l'industria e il commercio esercitandosi con mezzi individuali fruttan poco ed appena sopperiscono a'primi bisogni della vita, ma praticati con mezzi sociali si estendono di molto ed acquistano una perfezione grandissima.

997. La storia di questi rami dell'attività umana pone tal verità nel suo massimo splendore; poichè ella ci mostra che il commercio l'industria e il lavoro prendono proporzioni ognor più grandi secondo che il principio di associazione viensi applicando in maggior estensione tra gli uomini. Infatti qual divario dal lavoro dall'industria e dal commercio degli antichi a quello de'moderni? presso gli antichi l'industria e il lavoro abbandonavansi quasi unicamente alla classe degli schiavi, e il commercio non godeva di molta riputazione, usandosi di confondere i trafficanti co'pirati. Or gli schiavi non potcano dar grandi prodotti delle loro fatiche, poichè faticando solo a pro de'loro padroni non erano eccitati dallo stimolo dell'interesse ch'è il più forte incentivo del lavoro e dell'industria; d'altronde erano oppressi e giacevano nella condizione più vile; or quando gli uomini sono oppressi ed avviliti estremamente, quale energia posson mai dispiegare? non è il sentimento della propria libertà e dignità quello che accende l'affetto e da' vigore all'azione? I trafficanti riprovati dalla pubblica opinione erano respinti come uomini di malafede, e quasi avessero assunto l'incarico di screditare il proprio mestiere lo esercitavano a danno dell'Umanità mirando solo al proprio interesse. Per contrario i moderni ispirati dalle massime del Cristianesimo veggono nel commercio nel lavoro e nell'industria un mezzo potente di civiltà; quindi vi si dedicano anche gli uomini ingenui che li fanno per conto proprio e v'impiegano tutti gli sforzi del genio. Tra questi sforzi il maggiore è l'associazione, poichè il genio ne ha intraveduto l'infinita potenza; quindi sursero le grandi unioni di trafficanti e le leghe di Città e di nazioni intere per la promozione del commercio. Lor mercè questo si è esteso a tutto il globo e tende a riunirne gli abitatori in una sola famiglia. Sicchè è un vero evidente che la libertà di associazione serve a quella del lavoro dell' industria e del commercio, e però il dritto di essa è il più importante per l'uomo.

998. La estensione di questi dritti sebben grandissima, ha pure i suoi limiti, i quali son determinati dalla natura del loro obbietto. Ogni dritto è inteso al bene nel disegno del mondo morale; e perchè solo il bene può condurre al bene, ripugnando che il bene sia effetto del male ch'è la sua negazione, il mezzo con cui può lecitamente esercitarsi, deve essere buono ed onesto di sua natura; quindi la libertà del commercio dell'industria e del lavoro sussiste giuridicamente fin tanto che mirano al bene e non vi si adoprano mezzi men che buoni ed onesti. L'istesso è a dire della libertà di associazione, come funzion speciale del dritto di libertà. Quindi siccome non vi ha dritto a coltivare un genere di commercio di lavoro e d'industria, il quale sia reo nel fine o ne'modi, così non vi ha dritto ad alcuna specie di associazione ispirata da un pravo fine o con pravi modi eseguita.

---

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO.

**999. Allo svolgimento del dritto di libertà rannodasi quello del dritto di proprietà — 1000. Questo dritto ne contiene degli altri che distinguonsi tra loro per la varietà dell'oggetto — 1001. Proprietà connaturale — 1002. Esistenza del dritto di proprietà connaturale — 1003. Esso potrebbe estendersi a tutte le facoltà dello spirito umano — 1004. Proprietà acquisita : sua divisione in proprietà personale e proprietà reale — 1005. Dritto della proprietà personale ; l'uomo può talora legittimamente occupare le persone — 1006. Non che usare dell' attività di esse ; quindi sussiste il dritto di proprietà personale — 1007. 2. modo di questo dritto — 1008. 3. modo del medesimo — 1009. Dritto di proprietà intellettuale — 1010. Obbiezione contro la realtà di questo dritto — 1011. Risposta all' obbiezione — 1012. Conferma della risposta per l' autorità de' popoli civili — 1013. Dritto della proprietà morale — 1014. Morale importanza del suo riconoscimento — 1015. Proprietà industriale ed artistica — 1016. Essa è materia di dritto — 1017. Proprietà reale : dividesi in varie specie — 1018. Proprietà mobile: il dritto di essa è generalmente riconosciuto — 1019. Proprietà stabile : obbiezione contro il dritto della medesima — 1020. Risposta all' obbiezione : assurdità del diritto di tutti gli uomini sopra tutti i fondi della Terra — 1021. Dritto di occupare alcuni fondi negl' individui del genere umano — 1022. Dritto di ritenere il possesso de' fondi occupati e coltivati anche dopo la percezione de' frutti — 1023. L'esercizio del dritto di proprietà stabile conferisce al vantaggio dell' Umanità — 1024. Proprietà piena e meno piena — 1025. Il dritto di questa specie di proprietà ha per sorgente il vario modo della trasmissione de' dritti — 1026. Dritto di proprietà singolare e comune.**

999. Allo svolgimento del dritto di libertà rannodasi quello del

dritto di proprietà; poichè la proprietà è una materia od uno strumento di cui l'attività libera dell'uomo abbisogna per agire esternamente ed entrare così nella sfera giuridica del medesimo; quindi svolgendo il dritto di proprietà ne'suoi diversi modi e generi noi veniamo in certa guisa continuando la esplicazione del dritto di libertà.

1000. Il dritto di proprietà ha per materia ogni cosa necessaria od utile all'uomo per l'adempimento della sua destinazione; poichè ogni cosa di simil fatta è un mezzo in ordine a tal destinazione, quindi può essere adoperata giuridicamente, essendo il dovere del fine connesso col dritto a'suoi mezzi. Ora vari sono i generi delle cose che occorrono all'ottenimento del fine umano; quindi nascono le varie sorta di proprietà speciale.

1001. Le categorie più generali della proprietà son quelle della proprietà connaturale e della proprietà acquisita: la 1. è la proprietà che ha l'uomo sul proprio corpo; la quale dicesi connaturale, perchè nasce con l'uomo e deriva dall'azione della Natura, non già dall'azione di lui. Infatti lo spirito umano non si congiunge volontariamente col suo corpo, ma vi è congiunto dal suo Autore nell'atto della creazione.

1002. Questa proprietà ha un carattere giuridico; poichè lo spirito umano nella sua vita terrestre ha un bisogno indispensabile del proprio corpo per operare in ordine al suo fine; dunque è legittima per lui la proprietà del medesimo. Vero è che l'uomo nulla conferisce col suo arbitrio alla congiunzione del corpo col suo spirito; laonde parrebbe che egli non potesse godere di alcun dritto sul corpo proprio, non intervenendo alcun suo atto personale nella occupazione di esso. Ma è da notare che l'Autore della legge morale ponendo egli stesso immediatamente lo spirito umano in possesso del proprio corpo e spingendolo ad usarne secondo la sua destinazione per mezzo dell'istinto ch'è un atto della sua forza provvidenziale, non può a meno di proteggere con la sua autorità un tale uso e possesso; dunque la proprietà che lo spirito ha del corpo contiene un valor morale e giuridico, e però il dritto della proprietà connaturale dell'uomo è incontrastabile.

1003. Questo dritto che riguarda propriamente il corpo, potrebbesi estendere ancora alle facoltà dello spirito, in quanto che sono intimamente a lui connesse ed egli ha mestieri di usarle per aggiungere il proprio fine; ma noi non insistiamo su tale estensione di esso, poichè l'uso delle facoltà dello spirito entra nella sfera propria del dritto di libertà.

1004. La proprietà acquisita è quella che si riferisce agli oggetti sostanzialmente diversi o distinti dall'uomo, e su cui può questi esercitare la sua attività fisico-morale ne' confini a lui segnati dalla

legge. Tali oggetti son le cose o le persone, le azioni altrui e il loro prodotto, non che il prodotto delle azioni proprie; quindi vedesi che il dritto della proprietà acquisita ha la massima estensione. La proprietà sulle cose dicesi reale: quella sulle persone, sulle loro azioni e il prodotto di esse, e sul risultato delle azioni proprie, chiamasi personale.

1005. Cominciando dalla proprietà personale, come quella ch'è più nobile atteso la dignità del suo oggetto, osserviamo che sebbene le persone sian libere di lor natura, poichè la libertà è un carattere costitutivo dell'essere personale, pur nondimeno l'uomo può talvolta occuparle ed usare della loro attività giuridicamente e senza offesa di esse. Tal è il caso di colui che raccoglie un trovatello per allevarlo ed educarlo: questa occupazione è legittima sotto ogni rispetto; poichè dalla parte dell'occupante si ha un'azione eminentemente morale, come quella ch'è intesa al bene del prossimo; dalla parte dell'occupato, non vi ha lesione della sua dignità personale, poichè la occupazione di lui non che impedire lo svolgimento di tal dignità, è un mezzo opportuno e necessario all'attuazione di essa. Or è certo che l'uomo ha il dritto di fare ogni azione che sia lecita in se stessa e torni a bene del prossimo senza offesa di alcuno; dunque il dritto di occupare una persona nel caso proposto è evidente.

1006. Inoltre vi ha ancora il dritto d'impiegare l'attività della persona occupata a tal fine; infatti questa persona ha d'uopo di un regime pel suo allevamento e per la sua educazione; quindi se l'occupante ha il dritto di allevarla ed educarla, bisogna convenire che abbia la facoltà di regolare l'attività di lei, senza la quale non può affatto riuscire nel suo nobile intento. Quanto poi all'uso dell'attività dell'occupato in vantaggio dell'occupante, è da notare che questi può bene proporsi di allevare ed educare il trovatello con l'intenzione di rifarsi delle spese erogate a tale oggetto mediante un onesto e conveniente lavoro del medesimo a tempo opportuno; poichè da un lato l'occupante non ha il dovere di fare il ben del prossimo col danno proprio, e dall'altro l'occupato ricevendo un gran beneficio con una giusta condizione appostavi dal benefattore, saria ingiusto se potendo adempirla ne rifiutasse l'adempimento, essendo un'ingiustizia che lo stato di alcuno sia migliorato col danno altrui. Dunque vi è il dritto non solo di occupare talvolta le persone, ma eziandio di usare della loro attività per un fine legittimo; ossia sussiste il dritto di proprietà sulle persone.

1007. Questo dritto sussiste ancora relativamente alle azioni delle persone ed al risultato delle medesime, poichè potendo l'uomo disporre della propria libertà per qualunque fine legittimo, quan-

tunque volte egli consenta ad impiegarla in bene altrui per una giusta mercede, come accade nel contratto della conduzione di opere, quegli in favor del quale ne dispone, può servirsi giustamente delle azioni di lui e del frutto che adducono; dunque ha sopra cosiffatte azioni un vero dritto di proprietà a lui trasmesso dal loro autore.

1008. Finalmente l'uomo può liberamente disporre delle azioni sue proprie e del prodotto di esse; la qual facoltà se non vuol dirsi giuridica, il suo dritto di libertà risolvesi in un bel nulla. Infatti lo scopo di questo dritto è la conservazione e lo svolgimento dell'essere umano in ordine alla sua destinazione; or questo scopo è impossibile a raggiungersi senza l'azione delle sue diverse facoltà, azione che diventa utile all'agente pe' risultati che produce; dunque è forza il concedere che si abbia la facoltà giuridica di disporre dell'azion propria ed appropriarsene i risultati. E non è questo un dritto di proprietà personale?

1009. Un tal dritto contiene il titolo della proprietà intellettuale morale artistica e industriale. La proprietà intellettuale consiste nei prodotti dell' ingegno, come sono le opere pubblicate da' loro autori mercè la stampa, siano letterarie che scientifiche.

1010. Questa specie di proprietà suole impugnarsi dicendo che la verità non è propria di alcuno, ma è un patrimonio comune di tutto il genere umano; quindi niun uomo può pretendere all'esclusivo possesso di lei. A ciò si aggiunge ch' è fisicamente impossibile di appropriarsi la verità, essendo essa al di sopra delle umane intelligenze, come il sole rispetto alle pupille de' riguardanti; or si può mai sostenere la esistenza di un dritto il quale sia impossibile ad attuarsi? ogni dritto umano non è un mezzo, il cui valore dipende pria di ogni altro dalla possibilità della sua attuazione?

1011. Questa speciosa obbiezione si risolve attendendo bene alla natura della proprietà intellettuale; infatti tal proprietà non consiste nella verità, ma nella esterna forma ed espressione di lei; or sebbene la verità sia comune a tutti gli uomini ed indipendente dall'azione delle loro facoltà intellettuali, perchè è obbiettiva di sua natura, pur nondimeno la forma ed espressione esterna sotto cui vien rappresentata dagli scrittori è un prodotto della loro libera attività; ossia della riflessione; dunque la proprietà intellettuale entra bene nella sfera de' prodotti dell'attività umana. La verità è comune a tutti gli uomini considerata solo obbiettivamente; poichè in questo aspetto ella non è parto di alcun ingegno, e può bene paragonarsi al sole del mondo sensibile; ma subbiettivamente riguardata ella divien propria dell' ingegno che piglia ad esplicarla. Imperocchè la verità agendo sull'umano pensiere vi stampa alcune im-

pressioni che costituiscono i concetti della mente : questi concetti ricevuti che sonosi nella mente non possono staccarsene, essendo modificazioni di essa , e formano una cosa sua propria : la mente ritornandovi sopra con la sua riflessione li elabora per dir così e li traduce in una forma sua propria con isforzi più o meno ingegnosi , e in fine presenta il quadro del suo lavoro nell' opera esteriore pubblicata per la stampa. Ora quest'opera essendo il prodotto dell'azione del proprio pensiere è una proprietà dell'essere pensante ch'è il suo autore, poichè ogni effetto delle libere azioni si attribuisce all'agente giusta il principio di causa. Inoltre l'autore può destinar la sua opera al conseguimento del suo fine legittimo , p. e. all' acquisto de' mezzi di sussistenza ; talchè non manca in questo fatto alcuno de'caratteri costitutivi del dritto di proprietà; dunque il dritto della proprietà intellettuale è irrefragabile.

1012. La esistenza del medesimo è riconosciuta da tutti i popoli civili , e vien guarentita sempre più dalla loro legislazione secondo che progrediscono maggiormente nell'aringo della civiltà ; poichè ci ben comprendono che l'esercizio di questo dritto concorre di molto al progresso dell' incivilimento. Di vero , il rispetto della proprietà intellettuale è uno stimolo degl' ingegni alla produzione delle opere scientifiche e letterarie, poichè porge loro un mezzo facile e nobilissimo di arricchire ; or tali opere sono il primo motore della civiltà, avendo questa il suo principio e la sua radice nella cognizione; dunque riteniamo nell' interesse della civiltà e di accordo co' popoli civili il dritto della proprietà intellettuale.

1013. La proprietà morale è riposta nella riputazione che l'uomo acquista mercè le sue azioni oneste e generose , ed estendesi a tutti i segni che le esprimono esternamente. Il dritto di essa è fondato nel principio morale = *la virtù merita premio* =; poichè la riputazione è un premio che la pubblica opinione impartisce all'uomo virtuoso; quindi non può negarsi il dritto di godere della riputazione meritata per le proprie virtù senza contraddire al suddetto principio.

1014. Il riconoscimento di questo dritto tocca direttamente alla Morale ; poichè l'uomo ha l' istinto della gloria, il quale si rinvigorisce in proporzione dello sviluppo della sua intelligenza ; or essendo la gloria l' effetto naturale delle azioni virtuose che tornano in gran vantaggio del genere umano , chiunque aspira al suo conquisto ed è certo del dritto di goderne allorquando l'ha conquistata , è spinto a praticare le più splendide virtù ; quindi propagasi l'amore della virtù , ed il regno della Morale estende tra gli uomini i suoi confini.

1015. La proprietà industriale ed artistica sta nei prodotti dell' industria e dell' arte , come sono le invenzioni e le scoperte di

nuovi lor generi o di mezzi che valgano ad estenderle e migliorarle.

1016. Tali scoperte ed invenzioni sono il frutto dell'opera de'loro autori, e per tal ragione appartengono ad essi: le medesime posson ben servire al soddisfamento de' loro bisogni, e non che nuocere ad altri, la facoltà di usufruttuarle ridonda in bene universale, poichè invoglia a moltiplicarle, e così promuove i civanzi dell'arte e dell'industria. Dunque tutto concorre a dimostrare che la proprietà artistica ed industriale è materia di dritto.

1017. La proprietà reale suddividesi in varie specie al pari della proprietà personale, secondo la varia natura delle cose che ne formano l'oggetto e la varietà de' modi in cui si può disporne.

1018. Distinguiamo da prima la proprietà mobile e la proprietà immobile o fondiaria: quella riguarda le cose mobili, e questa le cose immobili, come sono i fondi sia rustici che urbani. Il dritto della proprietà mobile non sappiamo che sia impugnato da alcuno, da'comunisti in fuori che disconoscono ogni sorta di proprietà considerandola come un furto in se stessa; quindi non c'intratteniamo a stabilire la esistenza di un tal dritto, e passiamo a quello della proprietà immobile al quale opponesi una speciosa obbiezione.

1019. Imperocchè, dicesi, la Terra è il patrimonio comune di tutti gli uomini come lor madre nutrice e luogo di abitazione; quindi niuno può appropriarsene alcuna parte senza ledere il dritto che tutti gli altri vi hanno egualmente. L'uomo non abbisogna che dei frutti della Terra pel sostentamento e gli agi di sua vita; dunque il suo dritto si estende solo alla percezione di tali frutti, dovendo il suolo rimaner sempre libero, onde ognuno possa coltivarlo a sua posta ed usarne dopo che ha servito a' bisogni degli altri.

1020. Questa obbiezione cade a vuoto, qualor si rifletta a'titoli su cui è fondato il dritto di proprietà. Infatti una cosa per esser materia di questo dritto deve essere utile, cioè necessaria al soddisfamento de'bisogni di chi voglia appropriarsela, ed esser fisicamente connessa con la sua persona, onde valga a disporne; or è evidente che ciascuno individuo del genere umano non ha mestieri di tutti i fondi della Terra per soddisfare a'propri bisogni, nè può connetterli tutti fisicamente con la propria persona; dunque non può dirsi che la Terra sia un patrimonio comune di tutti gli uomini nel senso che ciascun di essi abbia un dritto sopra tutta la sua estensione. Da ciò apparisce l'assurdità dello stato di comunion positiva che include il dritto di tutti su tutto, foggiato da alcuni scrittori.

1021. La Terra è data agli uomini dall'Autore della Natura come lor nudrice e luogo di abitazione; ma acciocchè possa servire a questo scopo, richiedesi che ciascuno possa occuparne stabilmente una

parte sia per fissarvi la sua dimora sia per coltivarla e percepirne i frutti che produce spontaneamente o in conseguenza della sua coltivazione. Per siffatta occupazione non offendesi il dritto di alcuno, poichè niuno ha dritto su tutti i fondi; d'altra parte sua mercè si realizza lo scopo a cui è destinata la Terra; dunque ella è pienamente legittima.

1022. Occupata che siasi poi una volta e coltivata col proprio lavoro ed industria una parte del suolo, si ha dritto di ritenerla per se anche dopo la percezione de'frutti; poichè coltivandosi il suolo acquista una fecondità ch'è dovuta all'opera del coltivatore; or in virtù del dritto della libertà del lavoro l'uomo può giuridicamente pretendere al possesso dell'oggetto da se lavorato, nè si può negargli un tal possesso senza disconoscere quel dritto; dunque la proprietà immobile ha pure il suo valore giuridico.

1023. Il dritto di questa proprietà non che derogare al vantaggio delgenere umano,grandemente vi conferisce; poichè nella certezza di possedere i fondi da se coltivati si raddoppia il lavoro e l'industria; i fondi rendonsi ognora più fertili, moltiplicansi le loro produzioni, e crescono gli agi e le comodità della vita in generale. Questa verità è confermata dall'esperienza; poichè si è osservato che una lega quadrata di terreno mentre basta appena alla sussistenza di un solo individuo nello stato selvaggio ove il suolo non si coltiva e vivesi di cacciagione, somministra i mezzi di un agiato vivere a mille abitanti che vi hanno stabili possessioni e vi spargono i loro sudori. Sicchè non evvi ragion di sorta per disconoscere il dritto della proprietà immobile o fondiaria.

1024. La proprietà reale distinguesi in altro modo, cioè in proprietà piena e semipiena: per intendere siffatta distinzione dobbiam notare che il dritto di proprietà è complesso, come quello che consta di più dritti speciali: tali sono il dritto di disporre della sostanza della cosa occupata, di percepirne l'utile e il frutto, di possederla, di rivindicarla quando siasi perduta, e di alienarla. Or se il proprietario della cosa gode ciascuno di questi dritti, la sua proprietà dicesi piena; se di alcuni solamente, semipiena. Abbiamo un esempio di tal distinzione nella proprietà de'fondi censiti, in cui una persona, cioè il padron diretto, conserva il solo dritto sulla sostanza de'fondi, ed un'altra, cioè il padrone utile, ha il dritto di usufruttuarla.

1025. Questa specie di proprietà ha la sua origine nella trasmissione de'dritti che può farsi in tutto o in parte, in modo assoluto o condizionato, come vedrassi in seguito discorrendo di questo articolo importante nella Filosofia del Dritto.

1026. Finalmente la proprietà distinguesi in singolare e comune

secondo che il proprietario è una persona fisica od una persona morale, cioè un individuo od una comunità composta di più individui. Ciò che distingue l'una dall'altra si è che nella proprietà singolare il proprietario può disporre della sua cosa indipendentemente dall'altrui consenso; dove che nella proprietà comune niun de'condomini può disporne senza il consenso di tutti gli altri: solo in faccia ad altre persone estranee alla comunità ogni condomino ha gli stessi dritti della intera comunità che forma una sola persona ed è rappresentata da ciascun suo membro che agisca di accordo con tutti gli altri.

## LIMITI DEL DRITTO DI PROPRIETA'.

1027. Il dritto di proprietà ha del pari che ogni altro i suoi limiti naturali — 1028. 1. limite: inutilità dell'oggetto — 1029. 2. limite: difetto di connessione fisica dell'oggetto con la persona — 1030. 3. Questo limite determina la quantità delle cose che l'uomo può appropriarsi — 1031. 3. limite: uso innocuo dell'oggetto dal lato degli altri individui distinti dal proprietario — 1032. Riserva da osservarsi nell'uso innocuo dell'altrui proprietà — 1033. 4. limite: dritto altrui sulla cosa occupabile — 1034. Casi in cui è lecita l'occupazione delle cose altrui — 1035. Ciò ha luogo solamente nello stato individuale — 1036. 5. limite: difetto di un contrassegno della cosa occupata — 1037. Determinazione di questo contrassegno — 1038. Esso solo non basta a legittimare la occupazione — 1039. Conferma di questa verità pel Dritto internazionale — 1040. Il Comunismo impugna il dritto di proprietà: necessità di discutere questo erroneo sistema — 1041. Il Comunismo è un ramo del Socialismo: suo rapporto col medesimo — 1042. Principio in cui fondasi — 1043. Falsità di questo principio nel modo in cui è inteso da' Comunisti — 1044 e 1045. Il Comunismo è impossibile in pratica — 1046. È funesto al benessere del genere umano — 1047. Si rigetta totalmente questo errore.

1027. Il dritto di proprietà ha i suoi limiti naturali del pari che ogni altro dritto; poichè esso suppone nel suo soggetto e nel suo oggetto alcune condizioni per sussistere; or il difetto di una condizione per l'esistenza di un dritto ben dicesi limite del medesimo, in quanto che mancando tal condizione il dritto vien meno; dunque è facile il concepire i limiti del dritto di proprietà.

1028. La proprietà in generale ha per titolo giuridico l'utile che le cose possono addurre all'uomo mercè l'uso ch'ei ne faccia; poichè la legge morale per tal ragione l'autorizza ad occuparle ed usarle, ed obbliga gli altri a rispettarne l'uso e la occupazione; quindi appari-

sce un primo limite del dritto di proprietà, consistente nella inutilità del suo oggetto.

1029. Egli non basta che l' oggetto sia utile in se stesso ; bisogna ancora che l' uomo possa cavarne l' utile che in se contiene; altrimenti quello sarebbe inutile per lui. Infatti una cosa è utile per l'uomo in quanto che egli può usarla per soddisfare ad alcuno de' suoi bisogni ; or quest' uso è impossibile se l'uomo non connetta con se stesso la cosa mediante un vincolo fisico impiegando su di essa il proprio lavoro sia preparatorio sia producente sia formativo; dunque il vincolo fisico dell'oggetto utile con la persona è un'altra condizione del dritto di proprietà, e però il difetto di tal condizione costituisce un secondo limite del medesimo.

1030. Questo limite determina precisamente la quantità degli oggetti utili su cui può acquistarsi il dritto di proprietà; poichè l'uomo può giuridicamente occupare quanti oggetti può usufruire, dato che sian liberi; or quest'usufrutto suppone la loro fisica connessione con lui; dunque il suo dritto di proprietà si estende a tanti oggetti quanti ponno essere connessi fisicamente con lui.

1031. Un terzo limite è l' uso innocuo che altri possa fare dell'oggetto da se occupato; poichè se la proprietà ha per scopo l'utile possibile a cavarsi da tale oggetto, è chiaro che quando altri usandone non scemi quest' utile al suo padrone, non può essere giuridicamente impedito di usarne in tal guisa.

1032. Senonchè essendo il padron della cosa il giudice competente nella quistione del danno che egli potria ricevere dagli altri nell' uso del proprio oggetto, egli vuol essere interpellato da costoro; che se poi interpellandolo egli si rifiuta all' uso del suo oggetto , quantunque siagli addimostrato del tutto innocuo, gli altri possono usarne innocuamente anche suo malgrado, e respingere con la forza la resistenza di lui, essendo lecito il fare ciò che giova a se stesso e non nuoce a nessuno. Sicchè il dritto di proprietà ha un limite incontrastabile nell'uso innocuo del suo oggetto.

1033. Questo limite è fisico al pari degli altri due surriferiti; ma un tal dritto ha pur de' limiti morali che bisogna specificare per determinarlo compiutamente nella sua estensione. Il 1.° di questi limiti è un dritto che altri avesse sull'oggetto che vuolsi occupare; poichè allor tale oggetto non è libero, e la sua occupazione ripugnando al dritto altrui non può riportare l'approvazion della legge che rende questo dritto inviolabile. Quindi intendesi che non si può acquistare il dritto di proprietà sulle cose derubate, poichè sopra di esse sussiste il dritto del padrone che ne fu ingiustamente dispogliato.

1034. Solo nel caso che una persona abbia un credito certo e maturo su di un'altra, la quale può soddisfarlo e intanto ne rifiuta la

soddisfazione, si ha il dritto di appropriarsi qualche oggetto di costei senza giuridica lesione per rivalersi del proprio credito. L'istesso ha luogo nel caso di una rappresaglia, il quale accade quando alcuno spoglia un altro di una sua proprietà ingiustamente, e richiesto della restituzione della medesima si ostina a negarla: allora questi per richiamarlo al suo dovere può legittimamente invaderne la proprietà e ritenerla finchè non sia rimesso nel suo stato primiero sia per la restituzione della cosa a lui tolta sia per un compenso equivalente alla medesima.

1035. Crediamo inutile di avvertire che questo fatto della legittima appropriazione delle cose altrui per propria autorità si debba ammettere nel solo stato individuale; poichè noi qui discorriamo de' dritti individuali dell'uomo.

1036. L'altro limite morale del dritto di proprietà è il difetto di un contrassegno della cosa da se occupata; poichè il dritto di proprietà al pari di ogni altro non sussiste fin tanto che gli altri non hanno l'obbligazione di rispettare l'occupazione e l'uso della medesima; or è evidente che senza un contrassegno sensibile gli uomini non possono conoscere il fatto dell'occupazione, e per manco di tal cognizione non evvi per loro il dovere di rispettarla, poichè il dovere è un atto personale ed è impossibile a mantenersi quando se ne ignora l'oggetto; dunque niuno può pretendere al dritto di proprietà sopra le cose che non portano alcun segno sensibile della occupazione che se n'è fatta.

1037. Ma in che consiste un tal segno sensibile? Esso consiste in qualunque segno che valga ad indicare sufficientemente il fatto della occupazione: p. e. la fisica detenzione della cosa, il lavoro che vi s'impiega per custodirla coltivarla o goderne, ed una dichiarazione scritta o verbale che ne faccia l'occupante; poichè ognuno di questi segni basta a significare la connessione fisica e morale della cosa occupata con la persona.

1038. Bisogna notare però che la condizione del contrassegno sensibile sia congiunta a tutte le altre mentovate per l'innanzi; poichè ciascuna di queste è indispensabile all'esistenza del dritto di proprietà; quindi se alcun discopre un'estesissima tratta di terreni, e vi appone in qualche luogo un contrassegno della sua scoperta, ciò non basta a conferirgliene il dritto di proprietà; poichè la estension dell'oggetto qui eccede i suoi bisogni, e gli altri possono appropriarsene una parte senza scemar l'utile ch'ei ne può cavare.

1039. Per siffatta ragione secondo il Dritto internazionale moderno, nel sovrano di una nazione, di cui alcuni individui abbian discoperta una contrada ed appostovi un segnale per dinotare di averla occupata per lui, non vien riconosciuto il dritto di proprietà sulla me-

desima; e si discute solo se egli possa vantarvi il dritto di sovranità, nel quale l'altro dritto non è incluso.

1040. Determinato il dritto di proprietà nella sua estensione e ne'suoi limiti, giova d'istituire un esame del comunismo che ne impugna il fondamento; poichè questo errore serpeggia ancora nel seno della società moderna e può turbarne la pace.

1041. Il comunismo è una diramazione del socialismo, altro errore più universale che attacca la società nelle sue basi, costituite dalla libertà dalla proprietà e dalla famiglia; infatti il socialismo pretende disgravare l'individuo di ogni risponsabilità individuale sostituendo alla sua intelligenza e volontà, al suo lavoro ed industria, la intelligenza e la volontà il lavoro e l'industria della società a cui egli appartiene; quindi distrugge la libertà individuale la proprietà privata e la famiglia. Imperocchè l'individuo umano è risponsabile delle sue azioni in quanto è libero; dunque lo sgravarlo di ogni risponsabilità val quanto negargli l'uso della sua libertà. Ma se l'individuo cessa di esercitare la sua libertà, egli non può disporre nè delle sue azioni nè delle cose sn cui può agire; quindi non ha più dritto di proprietà. Finalmente la famiglia sussiste pel vincolo conjugale che si contrae liberamente mercè il mutuo consenso de' conjugi, e per le relazioni parentali tra i figli e i genitori; or togliendo ogni risponsabilità a' suoi membri e con essa la libertà e la proprietà, quel vincolo e quelle relazioni si distruggono, e la famiglia non può raggiungere il suo scopo. Dunque il socialismo annulla a un tempo la famiglia la proprietà e la libertà individuale. Il comunismo attacca specialmente la proprietà, come il Fourierismo la famiglia, e il Saint-Simonismo la libertà: noi qui ci limitiamo alla disamina del primo di questi errori.

1042. Il principio, ov'egli poggia, è l'uguaglianza naturale degli uomini considerati in astratto; poichè gli uomini sarebbero usciti tutti uguali dalla mano della Natura, ricevendo l'istesso fine, le istesse facoltà fisiche intellettuali e morali per conseguirlo, e l'istesso dritto di godere de'beni della Terra; or la proprietà introdotta tra loro ha turbato questa uguaglianza facendo che alcuni nuotassero nell'abbondanza, ed altri languissero nella miseria; dunque a torre questi effetti perniciosi si vuol sopprimere la loro causa e però abolire la proprietà. La Terra dee rimanere come il fondo comune dell'umanità; esser da tutti coltivata in comune, e i frutti del comune lavoro godersi da tutti in comune. Il modo poi, nel quale vogliońsi distribuiti in comune tali frutti, non è uniforme; poichè alcuni preferiscono la distribuzione in parti aritmeticamente eguali secondo il numero degl'individui; ed altri in parti proporzionali, talvolta a'bisogni, e talvolta a'meriti individuali.

1043. Questa breve e fedele esposizione del sistema basta a vederne l'assurdità. Infatti abbiam veduto che l'eguaglianza naturale degli uomini non consiste in quella delle loro condizioni reali, poichè queste condizioni variano da uomo ad uomo nel fatto reale e concreto, sia che li consideriamo ne'primordi della loro esistenza, sia che li guardiamo nelle varie epoche di loro vita cui pervengono sviluppando le naturali facoltà; ma è invece riposta nell'eguale inviolabilità delle persone e de'dritti che possono acquistare esercitando l'attività lor data dal Creatore in ordine al loro fine; quindi la proprietà nascendo da siffatto esercizio è inviolabile al pari della sua causa ch'è la libertà personale. Sicchè il comunismo è falso nel suo principio.

1044. Ma esso è ancora impossibile nella sua applicazione; infatti la eguale distribuzione de'frutti del comune lavoro è impraticabile. Imperocchè se vuol farsi in parti aritmeticamente eguali secondo il numero degli individui, ponendo che sia possibile, ella dovrebbe rifarsi ad ogn'istante; poichè siccome nascono continuamente degli uomini ed altri pur ne muojono, così i beni per distribuirsi egualmente fra tutti, dovrebbero continuamente dividersi; or ciò quante e quali agitazioni non porterebbe? Non diciamo della difficoltà di estimare il vario valore de'frutti da dividere, poichè è evidentissima.

1045. Se poi la suddetta distribuzione si vuol fare in parti proporzionali a'bisogni od a'meriti degli individui, ella sarebbe soggetta all'istessa variazione continua; poichè i bisogni e i meriti individuali variano successivamente negli uomini in ragione del progressivo svolgimento delle loro facoltà fisiche intellettuali e morali. Inoltre come determinare i bisogni e i meriti di ciascuno individuo? quanto ai meriti, in buon'ora; poichè questi si possono estimare, sino ad un certo segno almeno, da un giudice esterno. Ma rispetto ai bisogni, il giudice competente di essi è l'individuo che li sente; dunque i frutti del comune lavoro si dovrebbero spartire tra gl'individui secondo che ciascuno di loro pretenderebbe giusta il giudizio da lui fatto intorno a'propri bisogni. Or è mai possibile cosiffatto spartimento? non sono gli uomini avidi di lor natura e però inclinati ad esagerare i lor bisogni per ottenere una porzione di beni maggiore? Dunque il comunismo è impossibile nella sua applicazione.

1046. Esso è infine pernicioso all'industria ed al lavoro; poichè lo stimolo più potente del lavoro e dell'industria è l'interesse individuale, siccome dianzi si è accennato; or nel comunismo l'abolizione della proprietà privata toglie un tale stimolo, dovendo ognuno lavorare e industriarsi non per se, ma per tutti in comune; dunque l'industria e il lavoro languirebbero. Ma dal lavoro e dall'industria

dipende l'agiatezza del vivere umano, poichè essi somministrano i mezzi di sostentamento e gli agi della vita; quindi il comunismo tornerebbe a danno dell'Umanità.

1047. Respingiamo adunque un tal sistema nel campo della fantasia de'suoi autori, ch'è la sua patria naturale, ritenendo il dritto di proprietà come inviolabile sotto l'ombra della legge di Natura.

---

## CONTINUAZIONE DELLO SVOLGIMENTO DE'DRITTI.

**1048. Altri dritti individuali dell'uomo che riguardansi come funzioni degli antecedenti — 1049. Dritto di conservazione — 1050. Dritto di difesa :. loro analogia e differenza — 1051. Il dritto di conservazione, quantunque estesissimo, ha pure i suoi limiti — 1052. 1. limite : mancanza del dritto di proprietà sulla cosa che vuol conservarsi — 1053. 2. limite : illiceità del mezzo di conservazione — 1054. Esempi di questo limite — 1055. 3. limite : danno risultante a se stesso od altrui dalla conservazione di una cosa, quantunque lecita di sua natura — 1056. Il dritto di difesa estendesi quanto il dritto di conservazione, ma è più limitato nel suo esercizio — 1057. 1. limite : difetto di aggressione — 1058. 2. limite: giustizia dell'aggressione — 1059. 3. limite: difetto di necessità della difesa contra il pericolo imminente dall'aggressione — 1060. 4. limite : illiceità del mezzo di difesa — 1061. 5. limite: inopportunità della difesa — 1062. Quistione, il dritto di difesa dentro i limiti or descritti può esercitarsi col danno e fino con la morte dell'aggressore? — 1063. Si risponde affermativamente, quando trattisi di difendere la vita la libertà e il pudore — 1064. Il danno dell'aggressore dev' essere inevitabile — 1065. Non può essere maggior di quello che occorra per mettere in salvo il dritto aggredito — 1066. Apparente eccezione a questa regola — 1067. Il mezzo adoperato nella difesa vuol essere morale intrinsecamente — 1068. Il dritto di violenta difesa può attuarsi ancora nel caso che l' aggressore non sia causa colpevole del danno che per lui sovrasta all' aggredito — 1069. Esempio di un simile caso — 1070. Quistione : l' uomo può e deve rinunziare al dritto di violenta difesa per cansare il danno dell' aggressore ? principio a cui si ricorre per sostenere un tal dovere — 1071. Si dimostra che un tal principio non calza nell'attuale quistione — 1072. Il supposto dovere non sussiste ; ma è lecito talvolta di rinunziare al dritto di violenta difesa — 1073. Casi in cui tal rinunzia è illecita — 1074. Il dritto di violenta difesa può esercitarsi dentro i suoi limiti a vantaggio del prossimo egualmente che di se stesso.**

1048. Oltre i dritti speciali che abbiamo svolto dal seno de'dritti fondamentali dell'uomo, questi ne ha degli altri i quali si possono considerare come funzioni o dipendenze de'medesimi; poichè han-

no tutti per scopo la loro attuazione. Tali sono i dritti di conservazione e di difesa, di rivindica e di risarcimento, di prevenzione e di guarentigia.

1049. Cominciando da'due primi, è da osservare che ogni dritto fondamentale dell'uomo è un mezzo, ond'egli abbisogna per raggiungere il suo fine legittimo; or questo bisogno è perenne durante lo stato di sua vita terrestre, perchè il suo legittimo fine è il godimento del bene assoluto, il quale può solamente da lui meritarsi nello stato attuale ch'è un esperimento ed una prova, e non è conseguibile che nella vita futura; quindi la legge morale che mira sempre al fine, protegge continuamente l'uso de'mezzi che gli ha fornito e che egli deve adoperare giusta il suo intento. Da ciò apparisce la esistenza del dritto di conservazione, il quale consiste nella facoltà giuridica di conservare i dritti che si posseggono.

1050. A questo dritto è simile il dritto di difesa che ha il medesimo oggetto, e ne differisce per la varietà dello stato in cui vige; poichè la difesa suppone un'offesa od un'aggressione che vuolsi respingere; quindi il dritto di difesa ha luogo in uno stato violento, mentre quello di conservazione sussiste ancora in uno stato pacifico e tranquillo.

1051. Ciascuno di questi due dritti ha un'estensione ed alcuni limiti suoi propri. La estensione del primo è grandissima, poichè esso estendesi a tutti i dritti dell'uomo, essendo ognun di questi ordinato alla sua destinazione finale sia in modo diretto e immediato che indiretto e mediato; non pertanto ha dei confini, poichè il suo esercizio richiede delle condizioni, il cui difetto costituisce un limite, non potendosi attuare senza di esse.

1052. Infatti, perchè si possa giuridicamente conservare un oggetto bisogna che sia proprio di colui che vuol conservarlo; poichè la conservazione di un dritto suppone evidentemente la esistenza del dritto da conservare; altrimenti l'azione conservatrice sarebbe nulla per mancanza del suo oggetto; dunque il dritto di conservazione ha per sua prima condizione un diritto sopra la cosa intorno a cui si pretende sperimentarlo. Mancando questa condizione, questo dritto non sussiste; quindi vedesi che niuno può giuridicamente conservare le cose non sue come accade delle cose derubate; ma deve restituirle al vero lor padrone.

1053. Una seconda condizione del dritto onde favelliamo, è la legittimità de'mezzi che si adoprano per la conservazione; poichè il fine non giustifica il mezzo giusta la massima del Vangelo: *Non sunt facienda mala ut eveniant bona;* dunque la conservazione de'propri dritti vuol farsi con mezzi leciti; altrimenti non ha alcun valore giuridico, anzi è immorale e talvolta è ancor lesiva di un dritto altrui.

1054. Così: p. e. l'uomo non ha il dritto di conservar la sua vita con l'esercizio di un mestiere infame e dannoso sia per se che per altrui; come non ha pur quello di conservare la propria riputazione mercè l'abbassamento della fama degli altri; poichè la legge naturale gl' impone di rispettare la dignità personale sia in se che nel prossimo, e non che permettergli di operare alcun male, gli prescrive di evitarlo, ed invece far sempre del bene; dunque non può autorizzarlo a conservare un suo diritto mercè l' uso di un mezzo illecito o dannoso.

1055. Ei può accadere che l'uomo abbia un dritto alienabile di sua natura, e non possa conservarlo senza pregiudicare a se stesso o a' dritti degli altri che sono in rapporto con lui: tal è il caso di un padre di famiglia che non potrebbe alimentare ed educar la sua prole senza alienare la sua proprietà materiale; e quello di un sovrano al quale sarebbe impossibile di conservar la corona senza la certa ruina del suo popolo. È evidente che allora cessa il dritto di conservazione; poichè i dritti umani han tutti ragion di mezzo ed una subordinazione tra loro; quindi se avviene che non si possa alcun de' medesimi esercitare senza lederne altri più importanti, la legge morale ch' è sapientissima non legittima la conservazione di quello. E ciò forma il terzo ed ultimo limite del dritto di conservazione.

1056. Il dritto di difesa ha l'istessa estensione del dritto antecedente in quanto che pure estendesi ad ogni dritto umano; ma il suo esercizio soggiace a maggior numero di condizioni; quindi ha più limiti nella sua sfera.

1057. La sua 1. condizione è un'aggressione a cui trovisi esposto chi vuol difendersi; poichè senza tal condizione la difesa mancherebbe di fondamento. Quindi vedesi che il duello non ha alcunchè di comune col dritto di difesa, poichè nel medesimo l'uomo non riceve aggressione, ma va egli stesso a cercare il suo rivale; e l'un l'altro si aggrediscono volontariamente nell'ora e luogo designati.

1058. La 2. condizione è l' ingiustizia dell' aggressione che si soffre; poichè se l' aggressione sia giusta, come interviene al reo condannato a prigionia ed aggredito dal ministro della pubblica giustizia, la difesa non può essere anche giusta; infatti la giusta sentenza del magistrato sospende al reo l' esercizio del suo dritto di libertà; come dunque potrebbe egli giustamente difenderlo? Il diritto non più appartiene a colui che l'ha giustamente perduto, e ripugna ch' ei possa giuridicamente conservarlo e difenderlo.

1059. La 3. condizione si è che l'azione dell' ingiusto aggressore comprometta realmente il dritto dell' aggredito; poichè mancando siffatta condizione, la difesa è inutile e senza scopo; quindi non

può avere un valor giuridico, essendo l'elemento utile essenziale al dritto umano.

1060. La 4. condizione si è che il mezzo usato nella difesa del dritto sia lecito intrinsecamente; e ciò dipende dalla ragione istessa da noi accennata discorrendo i limiti del dritto di conservazione.

1061. Finalmente richiedesi che la difesa sia atta a porre in salvo il dritto compromesso nell'aggressione; poichè ogni dritto umano, come già si è avvertito, è un mezzo ordinato al legittimo fine dell'uomo, ed intanto è garentito dalla legge morale in quanto può condurre al suo fine; dunque se ad onta della difesa non è possibile salvare il dritto minacciato, essa non è materia di dritto come quella che riesce inutile. Sicchè il dritto di difesa ha per ultima condizione l'opportunità del suo esercizio.

1062. Ciò posto, si dimanda: il dritto di difesa, quando sia accompagnato da tutte le sue condizioni, può esercitarsi col danno ed eziandio con la morte dell'aggressore?

1063. Non vi è dubbio che si possa esercitarlo insino a tal segno se trattasi di difendere la vita la libertà e l'onore o sia il pudore; poichè la causa del danno conseguente alla difesa non è l'aggredito, sì bene l'aggressore; questi adunque e non già quegli n'è risponsabile in faccia alla legge. Infatti l'aggredito proponesi un fine legittimo, qual è di porre in salvo il proprio dritto, ed usa un mezzo lecito per conseguirlo, cioè impiega la propria attività fisica a respingere una forza pur fisica ma ingiusta e però contraria alla legge morale; or questa legge da cui deriva il dritto minacciato protegge solo la forza che intende al suo esercizio, e non può affatto protegger l'altra che tende a distruggerlo contro il suo dettame; quindi la difesa è un'azione legittima in se stessa e nel suo scopo. Il danno che ne segue è fuori dell'intenzione dell'aggredito, e il fatto ingiusto dell'aggressore è la vera sua causa morale; poichè resistendo costui alla giusta azione della difesa fa che ella torni a suo dannaggio; tutto dunque concorre a stabilire il dritto di difesa nella proposta quistione.

1064. Se non che è da avvertire che il danno quale che siasi dell'aggressore deve essere inevitabile, acciocchè sia giustificato per la suddetta ragione; poichè l'uomo ha verso il prossimo il dovere di amore, e un tal dovere sussiste anche allora che il prossimo è suo nemico, come quello che nasce dalla identità di natura; or l'amore ne spinge a risparmiare al suo oggetto il dolore quando sia possibile, od alleviarlo almeno qualora sia necessario; quindi se egli potrà salvare la sua vita il suo onore la sua libertà pericolante, con altro mezzo qualsiasi senza il danno e la morte dell'aggressore, sarà illecito di danneggiarlo od ucciderlo. E questo è un limite del dritto di difesa.

1065. Un altro limite del medesimo consiste nella proporzione del danno che sovrasta all'aggredito con quello dell'aggressore; poichè la difesa è un mezzo che ha per fine di allontanare il danno minacciato; dunque deve essere in proporzione con questo, e se l'eccede, non sarà più legittima. Quindi intendesi che se alcuno è aggredito nella sua proprietà materiale non può giuridicamente difenderla fino al punto di uccidere il ladro; poichè la vita è di molto superiore a tal genere di proprietà.

1066. Tuttavia può accadere che il danno minacciato dall'aggressore da principio sia lieve e poi successivamente si accresca a segno di mettere in ripentaglio la vita dell'aggredito: così avviene allorquando l'aggressore respinto per l'azione della difesa ritorna ad una offesa più grave atteso la naturale irritazione dell' animo; or potendosi allora proporzionar la difesa all'offesa, se questa giunga al segno soprindicato, non sarà certamente illegittimo il grave danno col quale sarà retrospinta; quindi non sempre è colpevole l' uccisione di un uomo che aggredisce altrui quantunque mossa da lievi principî.

1067. Un terzo limite del dritto di difesa è costituito dall' immoralità del mezzo adoperato nel suo esercizio, come avverrebbe se alcuno offeso nella sua riputazione mediante una calunnia che altri gli appone, si difendesse appuntandone un'altra al suo calunniatore; poichè torniamo a dire che il fine non giustifica il mezzo.

1068. Talvolta interviene che l'aggressore non è causa colpevole del danno che per lui sovrasta all'aggredito, come quando egli sia un fanciullo, un pazzo frenetico che nel suo furore assalti alcuno con evidente pericolo della vita: questa circostanza non toglie il dritto della difesa violenta, poichè esso non nasce dalla rea intenzione dell'aggressore, bensì dall' indole fisica della sua azione che tende per se a distruggere il dritto di vita altrui; dunque in tale ipotesi la violenta difesa rimane legittima. Questo caso è certo una sventura; ma è certo ancora che niuno è obbligato a soffrire le altrui sventure, quando non siano cagionate dalle proprie azioni, avendo veduto che l'uomo non ha il dovere di amare il prossimo più di se stesso.

1069. Un tal caso non è da confondersi con l'altro che volgarmente supponesi, in cui cioè alcuno fuggendo dal suo persecutore ingiusto incontra per via delle persone innocue e non può proseguire sua fuga senza ammazzarle; poichè tali persone non sono cause morali nè fisiche del pericolo in cui trovasi il fuggitivo; quindi non vi ha ragione di sorta per riversare su di esse la propria sventura. Egli è da avvertire col Rosmini che le persone suddette son propriamente aggredite dal fuggente in quel caso, ed egli è un

vero aggressore delle medesime, quantunque innocente, come il fanciullo e il furioso dianzi accennati; dunque elle hanno il dritto di respingerlo o di fermarlo in sua fuga per salvare se stesse.

1070. Si chiede, se l'uomo possa o debba rinunziare al suo dritto di violenta difesa per evitare il male fisico e morale del suo ingiusto aggressore. Suol dirsi che il mal minore dee preporsi al maggiore, rispetto al quale è come un bene; or il danno ed anche la perdita della vita son un male fisico per l'aggredito, mentre la morte per l'aggressore è un mal morale, poichè morendo egli nell'atto dell'aggressione ch'è un atto ingiusto e colpevole, muore impenitente e va a certa dannazione; dunque ad evitare siffatto male di lui bisogna astenersi dalla difesa.

1071. Ma qui ripetiamo che qualunque siasi il male sovrastante all'ingiusto aggressore in conseguenza della difesa, la causa vera del medesimo è egli stesso, e non già l'aggredito; quindi il principio allegato intorno alla elezione tra due mali inevitabili di varia natura e valore non viene in taglio nell'attuale quistione. Esso ha luogo allorquando un uomo si trova nella trista alternativa di fare egli stesso l'uno o l'altro de' due mali, talchè egli propriamente ne sia risponsabile; dunque non giova ricorrervi nel caso nostro.

1072. D'altronde notiamo che il sagrificio del proprio bene e segnatamente quello della vita a vantaggio del nemico è un atto di generosità e di eroismo; or ogni atto di questa specie non è comandato dalla legge morale, quantunque sia altamente commendato da lei, qualora facciasi volontariamente; dunque rispondiamo al caso proposto che l'uomo non deve rinunziare al dritto di sua difesa, sebbene talvolta egli possa rinunziarvi se il vuole.

1073. Diciamo talvolta; poichè in alcune circostanze la rinunzia di quel dritto non è pur lecita, come accade in persona di un padre di famiglia o di un sovrano, dalla cui vita dipenda il benessere della prole o del popolo cui si ha il dover morale e giuridico di procacciare: allor non vi è dubbio che l'esercizio del dritto di difesa è connesso con un dovere, come un mezzo col suo fine; quindi non si può rinunziarvi senza la violazione del dovere medesimo, e però incolpevolmente e giustamente. In parità di circostanze il bene degl' innocenti è da preferirsi a quello de' rei; poichè gli innocenti vi han sempre un dritto, ed i rei ne son privi per la propria loro malvagità che ne li spoglia.

1074. Osserviamo infine sul dritto di difesa che questo ne' limiti designati può esercitarsi sia per se stesso che per gli altri; poichè l'uomo è obbligato di fare il proprio bene come pure il ben del prossimo, quando ciò sia possibile.

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO.

**1075. Dritti di rivindica e di risarcimento: lor differenza dal dritto di difesa — 1076. Dichiarazione precisa della loro natura speciale — 1077. Il dritto di rivindica è incontrastabile — 1078. Esso esiste contro ogni possessore dell'oggetto proprio, sia di mala che di buona fede — 1079. Nel rivindicare il proprio oggetto non si è obbligato a sborsarne il prezzo al possessore che l'ha acquistato — 1080. e 1081. Regola da serbarsi nel caso che il proprio oggetto trovisi migliorato allorchè si viene a rivindicarlo — 1082. e 1083. Del risarcimento delle spese erogate dal possessore per la conservazione dell'oggetto altrui — 1084. e 1085. Del risarcimento del danno da farsi al padrone, quando l'oggetto di lui trovisi deteriorato nelle mani del possessore — 1086. Unico limite del dritto di rivindica — 1087. Esistenza del dritto di risarcimento — 1088. 1. condizione del suo esercizio — 1089. 2. condizione — 1090. 1. limite del dritto di risarcimento — 1091. 2. limite — 1092. Riparazione del danno nelle sue conseguenze — 1093. Conseguenze prossime e rimote — 1094. 3. limite — 1095. Riparazione del danno positivo e negativo — 1096. Quistione, l'offensore dee tollerare il danno a lui recato dall'offeso oltre quello che era necessario per esercitare il dritto di risarcimento? 1097. Risoluzione della medesima — 1098. Ragionevolezza della legge civile che pone a carico del debitore moroso le spese della spropriazione de' suoi fondi in linea giuridica — 1099. 4. ed ultimo limite del dritto di risarcimento.**

1075. Il male a cui l'uomo trovasi esposto pel fatto altrui, può essere l'effetto di un'azione presente o passata; quando sia l'effetto di un' azione presente, dà luogo al dritto della difesa or mentovato; ma se è l'effetto di un'azione passata, dà nascimento ad un altro dritto qual è quello di rivindica e di risarcimento.

1076. La rivindica e il risarcimento non si debbon confondere, quantunque abbian qual cosa di comune tra loro; poichè ambedue riguardano un dritto già leso per l'altrui fatto anteriore; ma l' uno ha per oggetto un dritto la cui materia esiste ancora, come accade delle cose derubate esistenti ancora presso il ladro; e l'altro un diritto, la cui materia sia perita, come avviene se alcuno raccoglie e consuma i frutti del fondo altrui. Sicchè il dritto di rivindica è quello di ripigliare il suo dalle mani di chi il possiede; e il dritto di risarcimento è quello di rifarsi del danno sostenuto a spese del suo autore mediante un giusto compenso.

1077. Ciascuno di questi due dritti è incontrastabile; infatti il vero padrone di uno oggetto stante il suo dritto di proprietà sul medesimo ha la facoltà giuridica di possederlo, per disporne a suo grado pel suo fine legittimo; or l'altrui fatto ingiusto non toglie tal

facoltà la quale è conceduta dalla legge morale e può esercitarsi sotto la protezion di lei fintantochè n'esiste l'oggetto; questo adunque si può giustamente rivindicare da chi il possiede.

1078. Il possessore poi dell'oggetto altrui è di buona o di mala fede secondo che ignora o pur conosce che quello appartiene giuridicamente ad altri. Quando sia di mala fede, non vi è dubbio che in faccia a lui sussista il dritto di rivindica del vero padrone; poichè la mala fede non dee giovare ad alcuno che siavi costituito, essendo un atto immorale: ella non che conferire sull'oggetto altrui alcun dritto, induce per contrario il dovere della restituzione. Quando poi il possessore sia di buona fede, il dritto del vero padrone dell'oggetto da rivindicare, quantunque esista in lui sempre, pure non può attuarsi priachè egli abbia dimostrato con certezza il titolo del suo dritto di proprietà al medesimo; poichè niuno è obbligato a riconoscere un dritto senza un certo titolo. Fatta però che siasi tal dimostrazione, cessa la buona fede nel possessore dell'oggetto altrui; quindi se egli si ostina a ritenerlo, il vero padrone può ripigliarselo giuridicamente dalle mani di lui come da quelle del possessore di mala fede.

1079. Nè questi ciò facendo dee sborsare il prezzo pagato dal possessore nell'acquistare l'oggetto di lui; perchè egli rivindica il suo e non compra: il possessore dee rivolgersi a colui dal quale ha ricevuto l'oggetto per rifarsi del prezzo erogato, e nulla può pretenderne giustamente dal vero padrone.

1080. Senonchè può avvenire che l'oggetto sia cresciuto di valore in mano al possessore di buona o mala fede: allor si chiede, se il padrone rivindicandolo possa appropriarsene eziandio i miglioramenti.

1081. Qui bisogna distinguere se tali miglioramenti sian dovuti a un mero beneficio della natura, ovvero all'opera ed industria del possessore. Nel 1.° caso il vero padrone ha il dritto di ripigliarsi il proprio oggetto migliorato senza compensare chi l'ha posseduto, poichè il dritto di proprietà comprende pur quello della percezione de' frutti che la cosa da se produce; nel 2.° poi ragion vuole che egli compensi il possessore per l'aumento del valore fatto sulla proprietà di lui, perchè non è giusto che alcuno facciasi più ricco a spese altrui.

1082. Dimandasi ancora, se il vero padrone nella rivindica del proprio oggetto debba rifare il possessore di esso delle spese erogate pel suo mantenimento.

1083. Rispondiamo osservando che se le spese fatte dal possessore servirono alla pura e semplice conservazione dell'oggetto, talchè il vero padrone avrebbe dovuto pur farle possedendolo egli stesso; se d'altronde non poteano essere compensate per l'uso dell'oggetto,

elle debbono essere rifuse, essendo state a vantaggio del proprietario; nel caso contrario non evvi alcun dovere di rifonderle al possessore sia egli di buona o di mala fede, poichè l'utile cavato dall' uso dell' oggetto può servire di giusto compenso a costui, e il padrone che torna nel pristino suo stato, non ha motivo di sapergliene grado.

1084. Finalmente l'oggetto può trovarsi deteriorato nell'atto della rivindica: può allora il vero padrone pretenderne il risarcimento dal possessore ?

1085. Se costui è di mala fede, non vi è dubbio che il possa; poichè ogni male dev'essere imputato al suo autore; ma s'è di buona fede, nol può; poichè la buona fede toglie la colpa, e chi non è causa colpevole di un male, non n'è risponsabile.

1086. Il dritto di rivindica ha un limite il quale consiste nell' incertezza del titolo affacciato al possessore di buona fede. Imperocchè stante questa incertezza non cessa del tutto la buona fede nel possessore; quindi egli non è obbligato a restituire l' oggetto a lui richiesto, nè il padrone può a forza ripigliarselo. In questo caso di apparente collisione de'dritti, giustizia vuole che si divenga ad una transazione cedendo ognuno dal canto suo ad una parte incerta del proprio dritto per serbarne un'altra che sia certa; o pure ad un compromesso, fidando di accordo la decisione del litigio all' arbitrio di un terzo con l'obbligo di sottostare alla sentenza che sarà da lui pronunziata; o infine ad una mediazione o alla sorte, non vi essendo altro mezzo possibile per trarsi fuori della difficoltà che si oppone all' esercizio del dritto.

1087. Il dritto di risarcimento anche esiste nell' uomo; poichè è un principio morale che l' autore di un danno è obbligato di ripararlo; d'altronde chi possiede un diritto può legittimamente pretendere di goderlo senza che altri gli rechi verun discapito; dunque se è danneggiato da altri, ha la giuridica facoltà di esser compensato del danno.

1088. Questo dritto pur soggiace a condizioni; la prima delle quali è l'esistenza di una lesione giuridica. Essa consiste in un' azione libera esterna ed ingiusta la cui mercè offendesi un dritto altrui apportandogli alcun male. Infatti se l'azione non è libera, non ha nullo valor morale, e il suo effetto qual è il male fatto ad altri, non può essere imputato all'agente; s'è interna puramente, ella non impedisce l'esercizio del dritto altrui, non potendo l' uomo operare efficacemente sul suo simile senza un atto esteriore; quindi manca la materia del risarcimento; se infine è giusta, l'azione non offende persona, e non produce alcun male da ripararsi. Dunque il dritto di risarcimento suppone che siavi stata un'azione libera esterna ed ingiusta, nociva a colui che il pretende.

1089. La seconda condizione è riposta nella natura del male altrui apportato per la lesione giuridica; poichè questo male può essere morale o fisico; quando sia morale, com'è il peccato, colui che l'ha ricevuto, non dee pretenderne il risarcimento dagli altri, quantunque ne siano stati una causa; perchè il mal. morale riparasi col pentimento del proprio cuore; quando poi sia fisico, com'è il danno propriamente detto, bisogna che sia tale da potersi risarcire direttamente o indirettamente, poichè non sussiste il dritto ad una cosa impossibile.

1090. Il difetto di queste due condizioni forma due limiti del dritto di risarcimento. Di vero, poniamo che alcuno sia danneggiato in conseguenza di un'azione altrui fatale e non libera, com'è quella di un pazzo furioso, ovvero di un'azione giusta, com'è quella di un magistrato che condanni a ragione alla pena del carcere o dell'esiglio un reo, onde avviene che la famiglia di costui soffre un danno: qui non sussiste il dritto di risarcimento, perchè non evvi lesione giuridica. Il male che incontra in circostanze siffatte, dee riputarsi una sventura proveniente dalle leggi dell'ordine fisico o dell'ordine sociale che non dipendono dal volere dell'uomo; e però vuol tollerarsi con rassegnazione di animo da colui che il riceve.

1091. Parimente, quegli ch'è indotto in un mal morale dall'azione altrui, non può a ragione pretenderne il risarcimento; poichè non può ricevere dagli altri che un semplice impulso od eccitamento al male morale, ma egli è quello che propriamente il commette liberamente volendolo. Inoltre, siccome abbiam già detto, il mal morale non è riparabile che mediante il pentimento; or colui che ne porse l'eccitamento, non può produrre da se il pentimento necessario alla riparazione, ma provocarlo soltanto mercè un'influenza morale; dunque per questo genere di male non ha luogo il dritto di risarcimento.

1092. Rispetto al male fisico, ossia al danno, questo può essere irreparabile in se medesimo, ma riparabile nelle sue conseguenze, come nel caso dell'amputazione di un braccio fatta altrui liberamente e ingiustamente: allora il dritto di risarcimento dee limitarsi alle conseguenze del danno, perchè solo rispetto ad esse è possibile la sua attuazione.

1093. Bisogna però avvertire che varie sono le conseguenze del danno, cioè alcune prossime ed altre rimote: or il dritto di risarcimento non estendesi a tutte, ma a quelle sole che poteano e doveano esser prevedute dall'autore del danno; poichè niuno è risponsabile di ciò che egli non può nè dee prevedere.

1094. La risponsabilità dell'uomo ha due sorgenti, l'una obbiettiva ch'è il dovere giuridico, e l'altra subbiettiva ch'è l'intelligenza

e la libertà dell'arbitrio: la libertà dell'arbitrio segue l'intelligenza nella sua estensione, poichè questa è che l'ispira e guida nell'azione; quindi il grado dell'intelligenza che si ha nell'operare e quello del dovere giuridico debbono determinare la sfera del danno che si è obbligato a riparare. E ciò forma un terzo limite del dritto di risarcimento, relativo alla quantità del danno.

1095. Parlando del danno riparabile, intendiamo sì il danno positivo che il negativo consistente nella perdita dell'utile che soffre l'offeso per la lesione giuridica, poichè il dritto di proprietà sopra un oggetto contiene pur quello dell' usufrutto che il padrone può ritrarne; quindi colui che per sua colpa l' impedisce di percepirlo, il dee risarcire in conseguenza del suddetto principio che ogni danno ingiustamente recato va a carico del suo autore.

1096. Egli è ben possibile che il dritto di risarcimento nella sua esecuzione porti a colui contro il quale si sperimenta qualche altro danno oltre quello che egli deve riparare: or si chiede, se allora quell'altro danno sia legittimo per forma che chi il soffre non resti offeso e il debba tollerare di buon animo.

1097. Dobbiam notare a tal proposito che l'uomo deve esercitare i suoi dritti col menomo incomodo degli altri; poiché la legge morale non può autorizzare alcun danno che non sia assolutamente necessario. Ciò posto, se l'autore del danno richiesto del risarcimento si offre spontaneo a praticarlo, ragion vuole che non siagli usata violenza, la quale è sempre apportatrice di un male, almen del dolore. Ma se quegli si ricusa alla spontanea riparazione del danno, talchè per ottenerla sia d'uopo di ricorrere alla violenza, il danno che questa gli adduce, non gli è ingiustamente portato; poichè egli n'è la vera cagione prossima o rimota.

1098. Quindi vedesi la ragion delle leggi civili che pongono le spese della spropriazione di un fondo a carico del debitore che rifiuta la soddisfazione del suo debito ed obbliga il suo creditore ad istituire un giudizio costoso per riceverla con l'autorità del magistrato.

1099. Senonchè evvi qui ancora un altro limite al dritto di risarcimento; poichè il danno ulteriore che può farsi nell'esercizio violento del medesimo non deve oltrepassare i confini della pura necessità: tutto il di più sarebbe illegittimo, e produce il dovere della riparazione. In questo caso farebbesi dall'offeso una lesione giuridica, ed egli diventerebbe a sua posta offensore.

---

## CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO.

**1100. Differenza del dritto di difesa dal dritto di guarentigia — 1101. Natura precisa di questo secondo dritto — 1102. Reale esistenza del medesimo — 1103. Esso accompagna tutti i dritti dell' uomo — 1104. 1. condizione del suo esercizio — 1105. 2. condizione — 1106. Dritto di prevenzione: reale esistenza del medesimo — 1107. L' esercizio di questo diritto richiede un' altra condizione oltre quelle del dritto di guarentigia — 1108. In difetto di quest' altra condizione il dritto di prevenzione non aussiste — 1109. Caso in cui la persona onde temesi il danno ne sia cagione incolpevole — 1110. Sussiste allora il dritto di prevenzione — 1111. Ma deve esercitarsi senza danno dell' innocente — 1112. Esempio di questo caso nella spedizione dell' Inghilterra per impadronirsi della flotta danese: questa spedizione fu giusta nel suo principio — 1113. Ma non essendosi restituita la flotta dopo cessato il pericolo, degenerò in solenne ingiustizia — 1114. Antica usanza do' popoli belligeranti di dare e ricevere gli ostaggi per garentire la mutua lor fede, e di ucciderli nel caso di alealtà della loro nazione — 1115. Tale usanza era ingiusta e barbara: il dritto di guarentigia non potea giustificarla — 1116. Altra usanza di uccidere i prigionieri di guerra presi al nemico quando egli praticava lo stesso rispetto a' propri prigionieri: ella non può giustificarsi col dritto di risarcimento; 1117. nè col dritto di rappresaglia — 1118. Delle guerre intimate per mantenere l' equilibrio degli Stati — 1119. Le nazioni hanno del pari che gl' individui il dritto di prevenzione: le guerre ispirato dalla coscienza di questo dritto son giuste — 1120. L' oggetto di esse non dee confondersi con l' equilibrio politico degli Stati: gli Stati possono legittimamente ingrandirsi — 1121. Il loro legittimo ingrandimento fa preponderare l' uno sull' altro e rompe naturalmente il detto equilibrio — 1122. Unico senso in cui può sostenersi nella scienza del dritto — 1123. Sostenendosi in questo senso esso può legittimare una guerra intimata per difenderlo — 1124. Dritto della neutralità armata: dichiarazione del medesimo — 1125. Questo dritto è incontrastabile.**

1100. L'uomo può essere turbato nel possesso ed esercizio dei suoi dritti dal timore di un male futuro a lui minacciato: allor vige un altro dritto qual è quello di guarentigia e di prevenzione. L'uno e l'altro sono una special funzione del dritto di conservazione e di difesa in generale; e distinguonsi per la natura del male, la cui rimozione forma il loro oggetto; poichè questo male è futuro, mentre quello a cui riferiscesi il dritto di difesa e di conservazione è presente.

1101. Cominciando dal dritto di guarentigia, osserviamo che esso dinota la facoltà giuridica di assicurare il possesso e l'esercizio

de'propri dritti contro coloro che minacciano di porvi ostacolo e di addurvi un pericolo con le loro azioni.

1102. L'uomo è fornito di questo dritto senza alcun dubbio; poichè i dritti umani finchè sussistono, sono inviolabili; or la loro inviolabilità importa che si possano possedere ed esercitare tranquillamente, cioè senza verun disturbo dalla parte degli altri; quindi ogni azione indirizzata a questo scopo è legittima di sua natura. Tal'è quella precauzione che si piglia contro un male che minacci il possesso e l'uso tranquillo de'propri dritti: ella si estende a segno di limitare la libertà della persona onde quel male è temuto; poichè tal persona ha un vincolo morale e giuridico della sua libertà, il quale consiste nell'usarla in modo da non offendere altrui; quando adunque la si restringe in questo limite, si opera in conformità della legge morale e giuridica. Or che altro è il diritto di guarentigia se non la facoltà di cautelarsi contro coloro da cui si teme alcun male limitandone la libertà per impedire che siffatto male intervenga?

1103. Questo dritto ha una grandissima estensione; poichè nascendo egli da un carattere essenziale ad ogni dritto umano, com'è la inviolabilità, non vi è dritto umano al quale non sia annesso; quindi suol denominarsi funzione giuridica al pari de'dritti di conservazione, di difesa, di rivindica e di risarcimento.

1104. Ciò nondimeno esso ha pure i suoi limiti; poichè la sua esistenza dipende da alcune condizioni che possono venir meno. La 1. di tali condizioni si è la pruova e la ragion del timore che si ha del male possibile a farsi dalla persona contro cui l'uomo vuol garentirsi; questa pruova può esser certa probabile o dubbia. Quando sia certa, ella è un titolo sufficiente del dritto di guarentigia, e legittima la restrizione della libertà di colui onde il male si teme, siane egli causa colpevole od incolpevole; poichè la guarentigia è richiesta dalla natura del dritto minacciato e del fatto che lo minaccia, indipendentemente dalla colpa che può trovarsi in tal fatto. Quando poi la pruova sia probabile, bisogna esaminarne la sorgente, poichè se quella fondasi nel carattere morale e nelle azioni del temuto offensore, come se p. e. fosse costui un prepotente uso a mal fare, un individuo tentato da'suoi bisogni ad invadere la sfera dei dritti altrui; se ancora traesi da un reo impegno contratto dal medesimo, come quando appartenesse ad una società iniqua e dannosa nel suo fine o nella sua costituzione; il dritto di guarentigia pur sussiste, poichè allora il timor del male è ben fondato e chi il produce pel suo fatto colpevole, non può giustamente lamentare la diminuzione della propria libertà, acciocchè il mal temuto si allontani. Ma se la pruova sia dubbia, non vi ha luogo a dritto di guarentigia; poichè l'uomo atteso la dignità personale ond'è naturalmente

fornito, dee stimarsi buono finchè non siasi provato ch'è malvagio. Stante un tal principio ben riconosciuto da'giureconsulti romani ed a torto negato dal Kant, non può circoscriversi la libertà del temuto offensore senza ledere il suo dritto di libertà connaturale; ma è lecito solo di cautelarsi dal canto proprio senza il danno altrui.

1105. La 2. condizione riguarda la persona dell'offensore temuto; questi può essere causa rea o innocente del male che altrui sovrasta. Se n'è causa innocente, non è giusto di apportargli alcun danno per garentire i propri dritti, poichè la sua sfera giuridica è inviolabile quanto quella di ogni altro individuo. Ragione vuole che egli sia interpellato ed istrutto del danno che altri teme dalle azioni di lui: dopo ciò egli è tenuto a moderare l'esercizio de'dritti suoi per non turbare quei degli altri; e se ricusa di farlo, sarà lecito di premunirsi contro del danno sovrastante, ancora con suo discapito. Senonchè bisogna compensarlo equamente; poichè il discapito a lui portato è diretto a vantaggio altrui; se dunque niuno può vantaggiarsi col danno degli altri, bisogna convenire del suddetto risarcimento.

1106. Il dritto di prevenzione consiste nella giuridica facoltà di attaccare il temuto offensore pria che egli ne aggredisca, onde impedire l'avvenimento del male che da lui si teme: esso è incontrastabile; poichè la legge morale rendendo inviolabile un dritto umano non può a meno di proteggere l'azione che tenda ad impedire la violazione di esso. Anzi par che il dritto di prevenzione sia più evidente delle altre funzioni giuridiche sopra descritte, come quello ch'è più atto ad assicurare il possesso e l'uso tranquillo de'dritti propri. Di vero, la difesa ed il risarcimento non tolgon mai tutto il male prodotto da una lesione giuridica, ma solo in parte il distruggono; poichè il dolore che soffre l'aggredito nell'atto dell'offesa, l'agitazione e il perturbamento nell'attuazione della difesa violenta, il mal morale dell'aggressore non si disfanno certamente, e possono frastornarsi le sole conseguenze di essi, o ripararsi quanto è possibile; ma la prevenzione tronca il male dalla sua radice impedendo che nasca; dunque siccome un mezzo lecito in se stesso partecipa maggiormente del carattere giuridico secondo che meglio conduce al legittimo fine, così il dritto di prevenzione ha un titolo più evidente di quello che trovasi nei dritti di risarcimento e di difesa ed in altri simili.

1107. Ma questo dritto presuppone una condizione di più del dritto di guarentigia, cioè la certezza dell'aggressione dal canto del temuto offensore; poichè stante tal condizione, la futura aggressione di costui equivale ad un attentato, cioè ad un cominciamento di offesa; quindi la prevenzione è un atto iniziale di difesa, e sotto questo aspetto la sua legittimità è fuor di ogni dubbio.

1108. Ma se l'aggressione temuta non sia certa, bensì probabile o dubbia, il dritto di prevenzione non vige più, ed ha luogo invece il dritto di guarentigia. In tal congiuntura si può giuridicamente interpellare soltanto colui che ne induce il timore dimandando spiegazioni e schiarimenti intorno alle sue azioni d'indole equivoca; e quando non siasi uscito di timore in conseguenza delle sue dichiarazioni, è lecito il cautelarsi contro di lui nel modo che si è dichiarato qui innanzi.

1109. Ei può accadere che la persona onde il male si teme sia puro strumento del medesimo, e però causa incolpevole: or si chiede se allora sussista in faccia a lei il dritto di prevenzione.

1110. Non vi è dubbio che sussista un tal dritto; poichè esso nasce dall'inviolabilità del suo oggetto e dall'indole dannosa dell'azione che lo compromette; dunque è indipendente dalla qualità morale della persona, onde sovrasta il pericolo.

1111. Però è da avvertire che nel suddetto caso l'esercizio del dritto di prevenzione dev'essere innocuo per l'innocente cagione del nostro pericolo, poichè è ingiusto di danneggiare l'innocente per mettere in salvo il fatto proprio; quindi se gli si apporta alcun danno per prevenire il male temuto, giustizia vuole che ne sia risarcito.

1112. Giudicando su questo principio la spedizione dell'Inghilterra per impadronirsi della flotta danese e così prevenire il danno temuto per la occupazione che potea ben farne l'imperatore Napoleone I. suo nemico, non è da dubitare della sua giustizia; poichè fu un esercizio del dritto di prevenzione nel caso che abbiam divisato; infatti gli Agenti inglesi avean riferito al lor Governo che il nemico avea manifestato la volontà d'impossessarsi di quella flotta e la Danimarca non avrebbe potuto efficacemente impedirnelo.

1113. Ma finita la guerra e cessato il pericolo l'Inghilterra ritenne la flotta occupata, senza veruna giustizia; quindi la spedizione mentovata fu giusta nel solo principio, ed ingiusta nelle sue conseguenze.

1114. A proposito de'dritti di guarentigia e di prevenzione cerchiamo di risolvere due importanti quistioni di Dritto internazionale ch'è Dritto individuale. La 1. è quella degli ostaggi che le nazioni belligeranti chiedevansi e davansi scambievolmente nel fare la pace ad oggetto di garentire la mutua lor fede; ei reputavasi giusto di ucciderli qualora la lor nazione mancava di fede verso l'altra.

1115. Era questo un pregiudizio gravido d'ingiustizia e di barbarie: poichè gli ostaggi essendo in potere della nazione che li avea ricevuto non erano affatto complici della slealtà dell'altra che li avea dato; or senza colpa non vi ha luogo alla pena; come dunque giu-

stificare quel barbaro uso? Rendiam grazie al Cristianesimo che informando il Dritto internazionale moderno l'ha fatto abolire.

1116. Tal era pur l'uso di uccidere i prigionieri di guerra fatti in sul nemico, allorchè questi avesse praticato il medesimo: esso appoggiavasi al dritto di risarcimento o di rappresaglia. Ma questo appoggio gli vien manco; poichè il dritto di risarcimento ha per oggetto di ritornare l'offeso nel pristino suo stato mercè il compenso del danno a lui fatto; or la uccisione de' prigionieri presi al nemico, fa ritornare forse in vita quegli altri prigionieri da esso estinti? I prigionieri di guerra finchè si conservano in uno stato inoffensivo non possono giustamente danneggiarsi in alcun modo; poichè allora il danno fatto ad essi manca della ragione che giustifica il male portato al nemico; la qual ragione consiste nella diminuzione delle sue forze che rende più facile la vittoria.

1117. Il dritto di rappresaglia neppur legittima il detto uso; poichè esso consiste nella giuridica facoltà d'impossessarsi de' beni del nemico che rifiuta la soddisfazione de' torti a lui dimandata, ed equivale al cominciamento delle ostilità in guerra giusta; quindi non ha nulla di comune con la uccisione delle persone divenute inoffensive, quantunque appartengano al nemico, come sono i prigionieri di guerra. Lasciamo dunque quell'uso a' popoli barbari e selvaggi che rappresentano l'Umanità decaduta dalla sua dignità naturale.

1118. L'altra quistione riguarda le guerre portate alle nazioni che s'ingrandiscono e minacciano di assorbire le altre per la soverchia lor potenza: queste guerre sarebbero il mezzo di mantenere quello che dicesi sistema di equilibrio tra gli Stati.

1119. Non vi è dubbio che il dritto di prevenzione esista nelle nazioni come negl'individui indipendenti fra loro; quindi può bene giustificare una guerra contro uno Stato, dal quale si tema a tutta ragione un attacco difficile a respingere qualora non sia prevenuto: tali furono le guerre dette crociate che i popoli cristiani di Europa intimarono e sostennero nel medio evo contro i musulmani di Oriente che minacciavano positivamente la loro religione e libertà.

1120. Ma l'oggetto di queste guerre è estraneo al sistema dell'equilibrio politico; poichè le nazioni come gl' individui sottostanno alla legge del progresso, e in adempimento della medesima possono giustamente aspirare al proprio ingrandimento. Ed allorchè secondano questa aspirazione con mezzi legittimi senza ledere alcun dritto internazionale non vediamo ragione d'impedire il lor progresso. Supponete infatti che uno Stato mercè una legislazione sapiente ed un'abile amministrazione favorisca lo svolgimento della popolazione dell' industria e del commercio, ed estenda con la sua attività i suoi dominî per la occupazione di nuove terre da lui scoperte ove

fondi delle colonie: quale ingiustizia mai apparisce in questo suo ingrandimento ? Or quando un fine è legittimo, e s'impiega per ottenerlo un mezzo lecito di sua natura, il dritto di usarlo sussiste in tutta la sua forza; dunque gli Stati possono giuridicamente cooperare al proprio ingrandimento.

1121. Ma per questo fatto l'uno degli Stati prepondera naturalmente sugli altri, e il loro equilibrio vien turbato realmente; dunque il sistema dell' equilibrio non è vero in tutta la sua estensione.

1122. L'unico senso nel quale può sostenersi allo sguardo della Ragione è quell'istesso in cui mantiensi la naturale e giuridica eguaglianza degli uomini nello stato individuale; cioè ogni nazione è inviolabile ne'suoi dritti in faccia alle altre, qualunque sia la sua grandezza e la sua forza relativa; quindi non può essere giustamente perturbata nel loro esercizio, finchè non leda alcun dritto internazionale.

1123. Che se nel suo ingrandimento minacci le altre nazioni per qualche usurpazione o prepotenza che lor prepara, allor vige il sistema dell'equilibrio; poichè sorge allora il diritto di guarentigia e di prevenzione contro di essa; il quale può esercitarsi in tutti i modi legittimi da noi dichiarati.

1124. Non vogliamo dar termine a questo articolo senza accennare un altro dritto che pur vi si attiene strettamente, cioè quello della neutralità armata: esso importa che sorgendo una guerra tra due Stati, tutti gli altri possano mettersi in sull'armi per costituirsi in una sufficiente condizione di difesa, ponendo le armate su i confini de' loro dominî.

1125. Questo dritto è evidente; poichè la fortuna della guerra è incerta per se stessa: il vincitore nell' ebbrezza della vittoria facilmente può trascorrere i limiti della giustizia, e profittando dell'entusiasmo de' soldati invadere il territorio di altre nazioni impreparate; queste han dunque la legittima facoltà di cautelarsi contro il pericolo sovrastante, e però armarsi per poterlo respingere, qualora si avverasse nel fatto di un'aggressione.

---

## CONTINUAZIONE E FINE DELL' ISTESSO SOGGETTO.

1126. Danno ed ingiuria risultanti dalla lesione giuridica — 1127. Natura del delitto — 1128. Funzioni giuridiche relative al danno — 1129. Funzione giuridica relativa all' ingiuria, ossia dritto di punire: questo dritto è universalmente riconosciuto nello stato sociale — 1130. Alcuni scrittori nol riconoscono nello stato individuale, e dichiarano la pena come pura e semplice vendetta — 1131. La loro dottrina confonde

**il dritto di punire con quello di riparazione di difesa e di guarentigia: falsità della medesima — 1132. Natura della vendetta: essa è immorale — 1133. La pena è del tutto diversa dalla vendetta: suo carattere morale — 1134. Differenza del male della pena dal male della colpa — 1135. Obbiezione contro la moralità della pena — 1136. Risposta all'obbiezione — 1137. Conferma della risposta per l'autorità della Bibbia — 1138. Il dritto di punire sussiste in ogni stato dell' uomo, sia individuale che sociale — 1139. Condizioni richieste per l'applicazione di esso — 1140. Necessità della 1. condizione — 1141. Necessità della 2. condizione — 1142. Altra ragione in sostegno della medesima — 1143. Difficoltà della 1. condizione nello stato individuale — 1144. Difficoltà della 2. condizione; quindi l' esercizio del dritto di punire è ristrettissimo in tale stato — 1145. Facilità della 1. condizione nello stato sociale — 1146. Facilità della 2. condizione; quindi il dritto di punire può esercitarsi più ampiamente in quest'altro stato — 1147. Il dritto di punire ha i suoi limiti — 1148. Si rimette la loro esposizione alla 2. parte della Filosofia del Dritto.**

1126. Quando accade tra gli uomini una lesione giuridica, il suo autore oltre il danno fa un'ingiuria alla persona dell'offeso ed un'altra alla legge morale; poichè la personalità umana è inviolabile di sua natura, e la legge morale è veneranda per se stessa; or il dritto è una facoltà propria della persona, e il legislatore morale è quello che obbliga di rispettarlo con la sua autorità; quindi non si può ledere un diritto senza offendere a un tempo la persona che n'è il soggetto, e la legge morale che il garentisce.

1127. Per tal ragione il delitto che equivale alla lesione giuridica, suol definirsi un atto esterno libero ed ingiusto il quale produce un danno altrui e reca un'ingiuria alla persona danneggiata ed un'altra alla legge.

1128. L'avvenimento del delitto è l'occasione in cui si attuano le funzioni giuridiche della difesa della rivindica del risarcimento della guarentigia e della prevenzione, onde dianzi si è parlato: tutte queste funzioni han per oggetto di allontanare o riparare il solo danno minacciato ovvero già apportato all'offeso.

1129. Ma evvi alcun'altra funzione giuridica la quale abbia per fine di riparare l'ingiuria congiunta a quel danno? Considerando gli uomini nello stato sociale, gli scrittori convengono generalmente che tal funzione vi sia, la quale è costituita dal dritto di far giustizia o di punire e risiede nella persona investita dell'autorità sociale; ma nello stato individuale non tutti ne riconoscono la esistenza.

1130. Così p. e. il Romagnosi ed il Mancini insegnano che dopo la difesa contro il male presente, la riparazione del passato, e la prevenzione del futuro, ogni male sensibile inflitto al reo oltre quello ch'è necessario e sufficiente per compiere ciascuna di queste

giuridiche funzioni sarebbe un male a lui gratuitamente retribuito pel male che ha fatto, cioè una semplice e pura vendetta; or la vendetta è immorale, poichè ella rende male per male, dove che la legge morale comanda di rendere bene per male; dunque la pena consistente in un male sensibile che si fa al delinquente per la sola ingiuria da lui commessa non è materia di dritto.

**1131**. Questa dottrina riduce il dritto di punire a quello di difesa di riparazione e di guarentigia ; quindi nol riconosce nel senso da noi dichiarato, sia nello stato individuale che nello stato sociale. Ma esso contraddice ad un evidentissimo principio morale, ch'è il seguente = *la virtù merita premio e il vizio merita pena* =, ovvero = *il bene merita bene e il male merita male* =. Questo principio è un dettame della giustizia assoluta e non può mettersi in dubbio fintantochè si crede all'esistenza e realtà dell'ordine morale assoluto e universale. Ora il carattere assoluto ed universale di quest'ordine importa che l'uomo dee serbarlo e cooperare al suo mantenimento in ogni stato sia sociale che individuale; ed ogni azione indiritta a questo scopo è intrinsecamente giusta e per la sua giustizia è accompagnata da un potere giuridico, essendo impossibile che la legge morale non protegga ciò che mira direttamente a mantenere l'ordine suo; dunque la pena inflitta al delinquente in conseguenza del principio suddetto è giusta di sua natura e sussiste il dritto d'infliggerla.

**1132**. L'esercizio di questo dritto non ha nulla di comune con la vendetta proibita dalla morale; poichè la vendetta propriamente consiste nel far male altrui ad isfogo del risentimento eccitato nell'animo dal male che si soffre o si è ricevuto; quindi è un male fisico il quale si rende altrui in contemplazione di un altro male pur fisico da lui fatto. Essa è inutile in se medesima rispetto al fine morale dell'uomo; poichè non toglie il male già operato dall'offensore; anzi il moltiplica aggiungendosi mercè sua il dolore di lui a quello dell'offeso; ora un male inutile non può giustificarsi in verun modo, e la moltiplicazione del male tende alla distruzione dell' ordine inteso tutto al bene; quindi nasce l'immoralità della vendetta.

**1133**. La pena ha un'altra indole, poichè essa è un male fisico inflitto al reo in soddisfazione della giustizia violata pel suo delitto; quindi ha un carattere morale sì per la bontà del fine a cui tende, e sì per la sua connessione naturale col fine istesso, poichè è un mezzo opportuno per conseguirlo.

**1134**. Osserviamo a tal proposito che il male onde il reo è degno per l'altro male che ha operato, giusta il principio morale, non è nè può essere dell' istessa specie di questo; poichè il male operato dal reo è un male morale, cioè un'opposizione deliberata all'ordine del-

la legge; ma la legge che viene offesa per tale opposizione non vuole certamente che la sia ripetuta, poichè allora tenderebbe a distruggere se stessa, il che ripugna all'infinita sapienza di lei; dunque il male da retribuirsi al male commesso dal reo non è morale, ma fisico, qual è il dolore.

1135. Questa osservazione risolve agevolmente la difficoltà che potrebbesi opporre al dritto di punire insistendo sulla massima = *Non sunt facienda mala ut eveniant bona* =; poichè taluno potria dire: la pena è un male fatto al reo in contemplazione del bene; dunque ella ripugna alla massima enunciata.

1136. Ma qualor si attenda che il male assolutamente vietato in questa massima di Cristo è il mal morale, la difficoltà svanisce del tutto; poichè la pena è un male fisico; ora il male fisico non è assoluto, ma relativo; ed esso rientra nell' ordine morale, come quello ch'è indirizzato alla ristorazione di quest'ordine, ed è l'unico mezzo dell'espiazione che l'assoluta giustizia esige dal reo; dunque la pena non ha alcun'ombra d'immoralità, e il dritto di punire non che ripugnare all'assoluta giustizia, n'è invece l'attuazione.

1137. La Bibbia che ha registrato la massima di Cristo, riporta ancora la sentenza del suo Apostolo = *Sin autem malum egeris, time; non enim sine causa gladium portat* =: tal sentenza è profferita per incutere un terrore a' malvagi, minacciandosi loro il mal della pena in conseguenza del male della colpa, se fia da lor commesso. Ora quando vogliasi ritenere il mal della pena come un male morale ch'è assolutamente vietato, o come un male fisico ingiusto di sua natura, noi non vediamo ragione del terrore incusso a' rei; poichè essi allora non dovrebbero temere alcun male da'ministri dell'assoluta giustizia; se dunque l'idea della giustizia dee servire come giusto motivo di terrore a' malvagi, non è da dubitare che la pena sia un male ad essi giustamente retribuito. Sicchè il dritto di punire non offre alcuna ripugnanza nè all'autorità nè alla ragione.

1138. Ma in quale stato dell' uomo può esercitarsi un tal dritto, nello stato sociale o nello stato individuale? Il suo esercizio può aver luogo in ogni stato dell' uomo; poichè l' assoluta giustizia ha un'infinita estensione, e vuole attuarsi in ogni condizione possibile; quindi il dritto di punire, come un'attuazione della medesima, estendesi allo stato individuale e sociale, generalmente parlando.

1139. Senonchè la sua applicazione richiede alcuni dati per riuscire al suo intento; e questi dati son riducibili a due, cioè alla possibilità e convenienza. La 1.ª importa che si possa scoprire il reo, accertarsi del suo delitto e determinarne la qualità e intensità per punirlo con giusta proporzione: e la 2.ª che la punizione del delitto

non porti maggior disordine della sua impunità nello stato attuale delle cose.

1140. Imperocchè se non si conosce il reo, manca il soggetto della pena, la quale perciò saria inapplicabile; se il reo si conosce, ma non è certo il suo delitto, non sarebbe lecito di punirlo, poichè l' uomo dee riputarsi innocente finchè non sia provato ch'è malvagio; se infine è certo il delitto, ma indeterminato nella sua qualità e intensità, non si potrebbe adattargli la pena che deve avere una giusta proporzion col medesimo, siccome un mezzo col suo fine od un effetto colla sua causa. Dunque la possibilità è una condizione indispensabile all'esercizio del dritto di punire.

1141. Inoltre la punizione del reo tendendo alla riparazione dell'ordine turbato pel suo delitto vuol farsi in circostanze opportune; poichè altrimenti porterebbe un maggiore disordine di quello che dee ripararsi. La opportunità delle circostanze non è da stimarsi un fenomeno estraneo al dominio della Morale o del Dritto; poichè le legge morali o giuridiche non son cose puramente speculative e indipendenti dalle esterne condizioni de' fatti; ma esse hanno un fine pratico e la loro bontà relativa misurasi dalla proporzione o convenienza che hanno con siffatte condizioni; dunque non basta che la loro applicazione sia assolutamente possibile; è mestieri altresì che ella sia conveniente.

1142. Contemplando un poco dall' altezza della scienza l' ordine fisico e il morale, troviamo un' altra ragion più sublime di questo dato che richiedesi all'esercizio del dritto di punire. L'ordine fisico, siccome contingente è indirizzato al compimento dell'ordine morale ch'è assoluto: uno è l'essere che presiede sovranamente all'attuazione dell'uno e dell'altro, cioè Dio, come legislatore universale: l'azione divina in quanto governa il primo sapientemente, costituisce la Provvidenza, detta volgarmente fortuna da coloro che non sanno e non possono levare lo sguardo dell'intelletto al di sopra della serie degli avvenimenti mondiali e scoprirne la ragione suprema nell' atto perenne della creazione; in quanto poi mira sempre al fine ultimo degli esseri, cioè al bene assoluto, tale azione forma la legge morale nella sua concretezza. Quindi la legge morale non prescinde dalle esterne condizioni dell' ordine fisico, denominate opportunità circostanze ed occasioni; poichè il suo Autore è quegli che le dispone dall'alto e le dirige all'adempimento dell' ordine morale. Col concorso di queste opportunità tal legge riesce al suo scopo, e pel lor difetto nol giunge; quindi s' è vero che nell' applicazion della legge bisogna sempre intendere al fine di lei, è innegabile che la convenienza od opportunità dell'applicazione sia un dato necessario.

1143. Ciò posto, è agevole il vedere se l' esercizio del dritto di

punire inteso all'attuazione della legge morale che vuole punito il delitto, possa ammettersi egualmente nello stato individuale e nello stato sociale degli uomini. Nel 1. di questi due stati quel dritto esige una grandissima restrizione nel suo esercizio; poichè i due dati che presuppone hannosi a stento. Infatti l'individuo ha potenze fisiche intellettuali e morali assai limitate; la ristrettezza delle sue cognizioni gl'impedisce il più sovente di scoprire e verificare la esistenza del delitto e del reo con morale certezza, e determinarne la qualità ed il grado in una maniera sufficiente per applicargli una pena proporzionevole; la debolezza delle sue forze fisiche di rado gli permette di sostenere il delinquente per assoggettarlo al giudizio ed eseguir la sentenza sopra di lui; e le passioni inseparabili dal suo animo lasciano sempre in dubbio la imparzialità dell' istesso giudizio. Quindi la condizione della possibilità difficilmente si adempie.

1144. Nè meno difficile è nel suddetto stato l'adempimento dell'altra condizione; poichè l'ordine esterno degli umani individui è molto ampio, ed assai pochi tra loro il comprendono in tutta la sua estensione per conoscere gli effetti che nascerebbero in esso da un'azione speciale qual'è la punizione di un delitto; quindi rimane in dubbio il più delle volte se questa azione produca più bene che male. Impertanto diciamo che il dritto di punire nello stato individuale degli uomini può certamente esercitarsi, ma con restrizione grandissima: il suo esercizio è ivi serbato all'uomo perfetto, cioè illuminato nella mente, giusto nella volontà, e forte nell'azione. Or quanto non son rari questi uomini? perciò non senza ragione Iddio nella Legge scritta proibisce all'individuo di vendicare le ingiurie, riserbandone a se la vendetta = *Mihi vindictam: ego retribuam* =.

1145. Ma nello stato sociale è altrimenti; poichè l'una e l'altra condizione del dritto di punire quì si avverano più agevolmente. E per fermo, in tale stato vi è un potere sovrano che per la giusta costituzione del corpo sociale in se raccoglie tutta la potenza complessiva degl'individui associati: egli aduna d'intorno a se le maggiori intelligenze e possiede ne'loro consigli la somma delle cognizioni individuali: distinto dalle persone dell'offeso e dell'offensore è spassionato e imparziale rispetto a ciascuna delle medesime; e munito di una forza pubblica e irresistibile è più potente di ogni uomo in particolare, il quale debba soggiacere al giudizio; dunque l'esercizio del dritto di punire per lui è ben possibile.

1146. Finalmente questo sovrano potere collocato nel centro della società ove si appunta tutto l'ordine sociale può guardarlo in tutta la sua ampiezza, e com'è avvezzo a sentirne l'azione che da lui piglia il primo impulso, gli è facile di ravvisare se tornerà utile

o pur dannoso alla economia del medesimo il fallo della pena; quindi può decidere della sua opportunità e convenienza. Sicchè tutto cospira a farne intendere che il dritto di punire nello stato sociale può esercitarsi in maggiore estensione.

1147. Tuttavolta questo dritto ivi ha pure i suoi limiti nascenti dalle condizioni sociali; poichè la società umana è un uomo in grande e partecipa dell'istessa natura dell'uomo; or l'uomo è limitato essenzialmente nella sua intelligenza, e non può pesare la reità della colpa con tutta esattezza, dipendendo la maggior parte di quella dall'intenzione del colpevole che rimane imperscrutabile all'occhio esteriore; quindi la pena vuolsi applicare in quella proporzione che si manifesta esternamente il reato, ed oltre un tal limite sarebbe ingiusta per l'uomo.

1148. Ma non è qui il luogo opportuno a ben fissare la limitazione del dritto di punire nello stato sociale; quindi ne ripiglieremo il discorso nella 2. parte della Filosofia del Dritto, trattando ivi del potere giudiziario nello Stato.

## DEL DUELLO.

1149. Opportunità della quistione sul duello — 1150. Definizione del duello — 1151. Triplice elemento costitutivo del medesimo — 1152. Varie sue specie — 1153. L'uso del duello è antichissimo — 1154. 1. cagione di esso — 1155. 2. cagione — 1156. 3. cagione — 1157. Barbarie di quest'uso — 1158. Esso diminuisce in ragione diretta de' progressi della civiltà — 1159. Del duello per causa pubblica ed autorità pubblica: ragione per cui pretendesi che esso può sostituirsi ad una giusta battaglia — 1160. La ragion della guerra non legittima questa sostituzione — 1161. Vanità del pretesto che il duello suddetto risparmia l'effusione del sangue — 1162. Casi in cui è lecito — 1163. Del duello per causa privata ed autorità pubblica. Esso è illecito: 1. ragione — 1164. 2. ragione — 1165. 3. ragione — 1166. 4. ragione — 1167. Vanità del ricorso all'autorità delle leggi civili ed ecclesiastiche per giustificarlo — 1168. Del duello per causa privata ed autorità privata: reità del medesimo — 1169. Obbiezione ricavata dal dritto di violenta difesa: confutazione di essa — 1170. Obbiezione dedotta dall'idea dell'onore — 1171. Vera idea dell'onore — 1172. Il vero onore è più prezioso della vita — 1173. Esso non può scemarsi nè perdersi per le improntitudini altrui — 1174. Chi tenta di offendere l'altrui onore, offende ed avvilisce se stesso — 1175. Il duello non è un mezzo conveniente alla difesa dell'onore — 1176. Obbiezione attinta dall'idea del coraggio — 1177. Risposta alla medesima — 1178. Conferma della risposta per l'autorità de'popoli e de'guerrieri più illustri nella gloria dell'armi.

1149. Fermati i dritti di far giustizia di difesa e di risarcimento,

ragion vuole che c'intratteniamo alquanto a discorrere del duello; poichè pretendesi di giustificare questa barbarica usanza riducendola ora all'uno ed ora all'altro de'medesimi.

1150. Diamone pria di tutto la definizione, senza di che riuscirebbe indeterminato e vano ogni nostro ragionamento intorno al medesimo. Il duello è un combattimento convenuto tra due o più persone accordatesi del tempo e del luogo per battersi con pericolo della vita.

1151. Quindi vedesi che esso contiene una triplice condizione nella sua essenza: la 1. è la convenzione tra due o più persone per la quale si stabilisce di battersi; quindi se alcuno sfida ed aggredisce al tempo stesso un altro senza attendere l'accettazione della disfida, e questi difendesi contro di lui, non vi ha luogo a duello. La 2. è la determinazione del tempo e del luogo in cui debbasi combattere, la quale può farsi espressamente o tacitamente; se dunque dopo la semplice convenzione di battersi l'uno aggredisce l'altro quando e dove che sia, neppur vi ha duello. La 3. infine è il pericolo della vita a cui si espongono i combattenti; quindi è che il duello non dee confondersi con i giuochi di scherma.

1152. Il duello distinguesi in varie specie, le quali dipendono dal fine e dall'autorità per cui s'intraprende, e dal modo in cui lo si esegue; nel 1. rispetto è per causa pubblica ed autorità pubblica, per causa privata ed autorità pubblica, e per causa privata ed autorità privata; nel 2. poi è solenne o clandestino, a primo sangue, a un dato numero di colpi, ed a guerra finita.

1153. L'uso del duello generalmente considerato è antichissimo; poichè ne troviamo degli esempi nelle storie de'popoli più rimoti sia orientali che occidentali, come apparisce dal fatto di Ciro e del Re di Assiria pe'primi e da quello de'Romani e degli Albani nonchè de'Galli e dei Cimbri pe'secondi; ma invalse più che mai ne'tempi di mezzo in Europa.

1154. La sua origine è diversa, e si può riportare a tre precipue cagioni. La 1. fu un eccesso d'indipendenza e libertà individuale, nascente dall'imperfezione dello stato sociale; poichè non essendo in tale stato ben costituito il potere pubblico, esso non bastava a reprimere con la forza della propria autorità le violenze private; quindi lasciavasi agl'individui la facoltà di vendicare con le armi le offese sia proprie che de'congiunti.

1155. La 2. fu un falso punto di onore il quale faceva a'privati un dovere di pigliar vendetta da se medesimi delle ingiurie ricevute, ed imputava a viltà il dimandarne la soddisfazione al magistrato.

1156. La 3. infine fu la superstizione, per cui credeasi che Dio essendo per la sua assoluta giustizia difensore de'dritti e vendicatore de'torti, quando gli uomini impegnavansi in un duello per di-

chiarare e decidere sì gli uni che gli altri, ne avrebbe regolato il successo con la sua provvidenza in modo da farlo riuscire a pro della giusta causa.

1157. Ognuna di queste origini si fonda in un pregiudizio, e risentesi di barbarie; poichè l'uomo incivilito ben comprende e solo l'uomo barbaro può ignorare che il successo del duello dipende dalla forza e destrezza di mano; quindi non è un mezzo sufficiente e ragionevole per decidere le quistioni insorte in materia di giustizia o di onore, e per tal suo carattere non si può riputare come un avvenimento provvidenziale nella sua riuscita, essendo impossibile che la provvidenza divina disponga al conseguimento di un fine alcun mezzo il quale non vi abbia connessione di sorta.

1158. Così spiegasi il fenomeno costantemente osservato, cioè che l'uso del duello apparisce nell'infanzia delle società umane ove regna ordinariamente la barbarie del costume stante il difetto di svolgimento intellettuale e morale degli uomini che allora le compongono, e che va a grado a grado scemando col progresso successivo della civiltà individuale dall'epoca del medio evo a quella dei tempi moderni. Sicchè è da sperare che egli cessi del tutto quando le nazioni giungeranno ad un alto grado di perfezione nell'aringo civile in cui già sono per la più parte.

1159. Esaminiamo ora quest'uso sotto il punto di veduta morale cominciando dal duello per causa pubblica ed autorità pubblica, del quale abbiamo un esempio il più antico nella storia d'Italia in quello avvenuto tra gli Orazi e i Curiazi. Questa specie di duello suole giustificarsi dagli scrittori che il ritengono per legittimo dicendo che esso risparmia la effusione del sangue ed è un mezzo più breve per finire le guerre tra i popoli; quindi si può a ragione sostituire ad una giusta battaglia.

1160. Ma questo è un vanissimo pretesto; poichè allorquando intraprendesi una giusta guerra, la ragion di essa che si converte col dritto di violenta difesa, esige che la sia fatta con mezzi conducenti al suo scopo; or questo scopo consiste nel respingere il nemico aggressore o nel costringerlo alla riparazione de' torti commessi da lui; ed i mezzi che richiede, riduconsi a distruggere, scemare o render vane le sue forze, profittando di tutti i vantaggi sociali che si hanno in proprio potere. Il duello ripugna a questa ragion della guerra; poichè è nel costume dei duellanti di battersi ad armi eguali e con eguali condizioni dall'una parte e dall'altra: in tal guisa si rinunzia ad ogni vantaggio che si possiede per riuscire felicemente alla difesa del proprio dritto, e rimettesi tutto all'arbitrio del caso. E non è questa un'imprudenza condannevole ed un'inutile difesa?

1161. Pretessendo il risparmio della effusione del sangue non si bada che allora è giusta la guerra e può farsi a ragione, quando il danno fatto o minacciato da un popolo ad un altro è tale che questi non può sostenerlo senza compromettere la propria esistenza sociale; laonde gli è lecito di difendersene, potendo, anche esponendosi allo spargimento del sangue, come ad un male minore. Se il duello risparmiando il sangue potesse riuscire allo scopo della guerra egualmente che una giusta battaglia, allor saria certamente da preferirsi alla medesima, come un mezzo per se legittimo e meno dannoso; ma poichè il suo successo è assai dubbio, e d'altronde ripugna alla ragione della difesa, risultante dalla necessità ed idoneità di essa, dee posporsi alla battaglia; la quale sebbene più sanguinosa è più atta all'ottenimento del fine della guerra, essendo evidentissimo che tra due mezzi di azione, l'uno dubbioso e ripugnante e l'altro conveniente e di probabile riuscita, bisogna eleggere quest'ultimo.

1162. Da ciò intendesi la ragion de'due casi, in cui i pubblicisti son di accordo esser legittimo il duello onde si vien ragionando: il 1. ha luogo qualora prevedasi che l'esito della battaglia sarebbe sfavorevole atteso la superiorità delle forze nemiche, e si ha coscienza del proprio valor personale maggior di quello degl'individui della parte contraria, com'era nel fatto di Ciro e del Re di Assiria: il 2. allorchè il duello sia presentato dal nemico e il suo rifiuto scoraggerebbe la propria armata, quale fu il caso di Golia e di Davide nella guerra tra i Filistei e gli Ebrei. Allora il duello è un mezzo che conduce al fine della guerra, ed è lecito di sostituirlo alla battaglia; poichè nel 1. caso è più idoneo di questa, e nel 2. serve ad agevolar la vittoria, sostenendo con l'accettazione di esso il coraggio delle truppe.

1163. Passando al duello per causa privata ed autorità pubblica, denominato combattimento giudiziario, osserviamo ch'esso è pure un mezzo illegittimo in ordine al fine a cui destinavasi; poichè la verità e la giustizia sono obbiettive e non dipendono dalle qualità fisiche degli uomini che sole influiscono nel successo del duello; dunque è vano il ricorrere all'uso del medesimo per dimostrare la verità e la giustizia di un fatto controverso. Sotto questo aspetto la legge morale e giuridica non può autorizzarlo in verun modo.

1164. Oltre ciò, questo mezzo è pernicioso nelle sue conseguenze, come quello che espone l'uomo a condannare un innocente ed assolvere un reo; poichè taluno può certamente esser forte e destro di mano ed insieme ribaldo, e viceversa; facendo dunque risultare la innocenza e reità de'combattenti dall'esito del duello viensi a ridurre la ragione del dritto alla forza.

1165. Ancora, l'uso di questo mezzo mette ciascuno de'duellanti nel prossimo pericolo di commettere un omicidio o un suicidio, ognun de'quali è un delitto gravissimo e il maggiore che possa l'uomo consumare contro se stesso e il suo simile; quindi è illecito di adoperarlo per decidere qualunque siasi causa civile o criminale, essendo il bene della vita superiore ad ogni altro bene umano.

1166. Finalmente questa specie di duello è una pubblica tentazione della Provvidenza divina; poichè pretendesi con esso d' impegnarla a intervenire sensibilmente in una privata quistione, il cui successo essendo incerto di sua natura e dipendendo da circostanze variabili potrebbe agevolmente comprometterne la giustizia al cospetto del volgo. La Provvidenza ha fornito gli uomini de' mezzi opportuni per dirimere le controversie sorgenti tra loro, quali sono la Ragione e l'Autorità sociale; questi adunque bisogna usare, rigettandone ogni altro il quale come il duello sia inutile e ripugnante.

1167. Non giova addurre in favore del duello giudiziario la permissione che ne ha fatto un tempo l'autorità civile e religiosa, come intervenne al Medio Evo; poichè è da notare che per la estrema barbarie di quell'epoca l'uso del duello era generalmente diffuso tra i popoli venuti sulle terre dell'Impero romano, e trovavasi profondamente radicato ne'loro feroci costumi; quindi era impossibile di abolirlo in un istante, come accade di tutti gli usi nazionali fondati nell'indole istessa delle nazioni e da lunga stagione vigenti in mezzo ad esse. Savio divisamento delle autorità civili e religiose fu quello d'indebolire gradatamente la forza prepotente di quell'uso per indi annullarlo del tutto in tempi migliori; a tal fine lo richiamarono sotto il potere del magistrato in modo che non era lecito il duellare senza la sua permissione, e vi opposero tante e tali formalità che il rendeano assai nojoso a praticarlo, e il men funesto che fosse possibile nelle sue conseguenze quando non erasi riuscito ad impedirlo. Così addivenne che gli uomini si divezzarono poco a poco dal medesimo, ed esso disparve infine di mezzo a' popoli moderni divenuti civili.

1168. L'ultima specie di duello, cioè per causa ed autorità privata, non ammette giustificazione di sorta, qualunque sia il lato da cui vogliasi considerare; poichè è intrinsecamente illecito. Infatti l'uomo ha il doppio dovere di conservar la vita sua e quella del prossimo e di perdonare a lui le ingiurie; or il duello tende ad infrangere direttamente questo doppio dovere, poichè il duellante pone a ripentaglio la propria vita e quella del suo avversario, e non che perdonargli le ingiurie piglia a vendicarle violentemente con l'armi; dunque è immorale un tal duello.

1169. Alcuni pretendono di rappresentarlo come una funzione del dritto di violenta difesa, il quale è riconosciuto dalla Morale. Ma

siffatta pretensione è mal fondata; poichè quel dritto sussiste nel caso di aggressione e vuol esercitarsi con mezzi conducenti allo scopo; ora il duellante va egli stesso a presentarsi all'avversario per esserne aggredito od aggredirlo; quindi manca la primaria condizione della violenta difesa. Il mezzo poi col quale si cerca di eseguirla ripugna al suo scopo; poichè si rinunzia ad ogni vantaggio della propria difesa consentendosi dall'una e dall'altra parte di battersi ad armi eguali ed a pari condizioni; in tal guisa rendesi volontariamente incerta la difesa nel suo successo, e non che distornare o diminuire il pericolo da cui si è minacciato, maggiormente lo si aggrava di propria volontà. E qual ragione di difesa è mai questa?

**1170.** Altri si sforzano di legittimare il duello di cui parliamo con l'idea dell'onore dicendo che l'uomo dee considerarlo più che la vita, massime se egli sia culto e incivilito, poichè la coltura e l'incivilimento gli scoprono la sua dignità personale consistente nell'onore; quando adunque egli sia oltraggiato in fatto di onore, può ben difendersi da tale oltraggio eziandio col rischio della vita come accade nel duello.

**1171.** Ma se precisiamo la idea dell'onore, questa speciosa ragione svanirà totalmente. Il vero onore o s'immedesima con la dignità personale dell'uomo o pigliasi pel sentimento di tal dignità il quale rende l'uomo rispettabile a se medesimo: nell'uno e nell'altro senso esso ha sempre il vero e il bene per suo principio e fine, poichè il carattere personale risulta dall'intelligenza e dal libero arbitrio, di cui l'una è accesa dalla luce del vero che forma l'oggetto delle sue aspirazioni, e l'altro è mosso dall'amore del bene di cui tende al conquisto; quindi dal vero e dal bene in fuori non vi ha reale onore per l'uomo.

**1172.** Riguardato in questo aspetto non vi è dubbio che l'onore abbia in se maggior pregio della vita; poichè Dio chiama gli esseri intelligenti alla vita per farli partecipi del vero e del bene; laonde la vita è un mezzo ed una condizione rispetto al godimento di questo nobile oggetto, e non può anteporsegli senza contraddire alle leggi dell'ordine reale ed ideale.

**1173.** Ma è da vedere se l'uomo possa mai perdere quest'onore per le improntitudini altrui, e però sia autorizzato a difendersi contro chi l'offende, battendosi con lui in duello per impedire o almen riparare tal perdita. A noi pare impossibile; poichè l'uomo non può decadere dalla sua dignità personale che rigettando il vero e il bene con un libero atto della sua volontà come accade nella menzogna e nella colpa in generale; e quando siane decaduto per tal ragione, non ha altro mezzo di rilevarsi che di riconoscere liberamente quel vero e quel bene; quindi egli stesso è l'autore e il custode

del proprio onore; ed è sicuro ed inattaccabile dalle altrui improntitudini. .

1174. Quegli poi che per le sue impronte e ingiuriose azioni tenta di offendere l'onore di lui, la dignità di lui propriamente non toglie nè scema quasi avvilendolo, ma invece avvilisce se stesso derogando alla propria dignità pel disprezzo della legge che in se contiene il vero e il bene.

1175. Ciò posto, è evidente che il duello non può servire alla difesa dell'onore per prevenirne o ripararne la perdita; poichè non potendosi torre nè diminuire l'onor dell' uomo dalle altrui azioni, nè racquistarsi altrimenti che per le proprie azioni, quando siasi perduto, mancan due condizioni della giusta difesa, quali sono l' aggressione e la necessità di difendersi. Non diciamo della inutilità del mezzo con cui vorrebbesi esercitar la difesa nell'attuale quistione; poichè già abbiamo avvertito che il successo del duello non prova la veracità o la bontà morale del vincitore, ma la sua forza e destrezza di mano.

1176. Ma si oppone che almeno al guerriero bisogna permettere il duello in difesa dell'onore; poichè il suo onore sta nel valore e nel coraggio, virtù richiesta dalla sua professione; quindi allorchè sia ingiuriato come vile e codardo, gli è lecito il battersi, non potendo mostrare altrimenti il suo coraggio e valore.

1177. A ciò rispondiamo che il valore e il coraggio son certamente una virtù necessaria al guerriero; ma tal virtù ha per fine la difesa della società a cui egli appartiene; quindi il luogo e il tempo in cui la si deve spiegare si è il teatro della guerra. Il guerriero è un uomo pubblico consacrato al bene sociale, e la società sola ha il dritto di disporre del suo valore; quindi non gli è lecito d'impegnarlo nelle cause private, com'è quella dell'ultima specie di duello.

1178. Questa verità vien confermata dal sentimento de' popoli e de' personaggi più illustri nella gloria dell'armi; infatti i Greci e i Romani che brillarono maggiormente per bellica virtù nel Mondo antico, riprovarono generalmente il duello; ed i più celebri Capitani de' tempi moderni, tra cui basti il citare Turenne, il dispregiarono ancora, e il riprovarono; bene intendendo che l'uso di esso, se giova in apparenza a mantenere lo spirito guerriero, nuoce realmente alla disciplina militare, il cui vigore costituisce la maggior forza delle armate.

---

## MODIFICAZIONE DE' DRITTI UMANI.

**1179. I dritti dell' uomo son capaci di modificazione : dimostrazione di tal verità — 1180. Necessità di trattare questo articolo — 1181. Le modificazioni de' dritti distinguonsi in due generi — 1182. Differenza di questi generi — 1183. Le modificazioni del 1. genere riduconsi quasi tutte alla trasmissione de' dritti, ed avvengono per gli atti di due o più persone — 1184. Le modificazioni del 2. genere possono accadere per gli atti di una sola persona — 1185. Esse dividonsi in due specie — 1186. Talora avvengono nell' atto stesso del nascimento de' dritti — 1187. Trattazione speciale del 1. genere di modificazione de' dritti, e segnatamente della loro trasmissione — 1188. Difficoltà opposta alla trasmissione de' dritti, ricavata dal loro carattere subbiettivo — 1189. Precisa determinazione di questo carattere — 1190. Esso non si oppone alla trasmissione de' dritti umani: il dritto di proprietà è trasmissibile — 1191. L' istesso è a dire del dritto di libertà in qualche modo — 1192. L' addotta difficoltà è dunque vana — 1193. Difficoltà ricavata dal carattere obbiettivo de' dritti — 1194. Soluzione della medesima — 1195. La trasmissione de' dritti è talora necessaria per l' uomo — 1196. Ciò ha luogo specialmente nello stato sociale — 1197. Nello stato individuale pure avviene — 1198. Ragione di questo fatto somministrata dall' industria e dal commercio — 1199. Ritienesi dunque la trasmissione de' dritti non solo come possibile moralmente, ma ancor necessaria in qualche caso.**

1179. Compiuto lo svolgimento de' dritti individuali dell' uomo, quanto il comportavano i limiti di una Istituzione elementare, dobbiamo osservare che questi dritti possono soggiacere a modificazioni; poichè essi consistono in facoltà di operare; or non è evidente che le facoltà di operare nell'uomo son soggette a cangiamenti per loro propria natura? Tutte le facoltà umane partecipano della natura dell' essere umano, la quale è contingente e però mutabile; quindi non vi è dubbio che possano essere modificate più o meno sia per gli atti del medesimo lor soggetto, sia per quelli di altri soggetti, con cui trovasi in relazione, come sono le altre persone.

1180. Egli è mestieri il discorrere di questa modificazione de' dritti; poichè essa è la sorgente di alcune teoriche importantissime nella Filosofia del Dritto, com'è p. e. quella de' contratti specialmente: noi ne daremo qui un cenno breve e generale per trattenerci in seguito maggiormente sulle sue conseguenze.

1181. Le modificazioni de' dritti si possono distinguere in due generi: il 1.° è di quelle che cadono nel soggetto de' diritti, ossia nella persona a cui i diritti ineriscono; e il 2.° di quelle che cadono nella forma di essi, cioè nel contenuto de' dritti.

1182. Questi due generi di modificazioni son ben distinti tra loro; poichè le prime lasciano il dritto sano e intero nella sua sostanza, e il fanno solamente sussistere in una persona diversa; ma le seconde affettano la sostanza stessa del dritto con iscemarlo od accrescerlo. Ciò vedesi chiaramente ne'due fatti della donazione e dell'ipoteca; poichè nella donazione il dritto di proprietà rimane integro, e soltanto passa dalla persona del donante a quella del donatario; dove che nell'ipoteca esso non cangia di soggetto, ma è scemato nella sua sostanza a segno di non poterne disporre con tutta libertà come prima.

1183. Le modificazioni che inducono un cangiamento nel solo soggetto de' dritti riduconsi quasi tutte alla loro trasmissione, e si effettuano sempre per gli atti di due o più persone; poichè da una parte niuno può perdere un dritto senza un fatto proprio sia libero sia fatale stante la inviolabilità perpetua del soggetto giuridico, e dall'altra niuno può acquistarlo senza il concorso della sua intelligenza e volontà atteso l'elemento personale ch' entra nell' essenza di ogni dritto; quindi allorchè un dritto passa da un soggetto in un altro, ciò avviene in conseguenza degli atti dell'uno e dell' altro.

1184. Le modificazioni poi che intervengono nella forma de'dritti possono accadere per gli atti di una sola persona, come succede nel fatto di una lesione giuridica; poichè per tal fatto sorgono in persona dell' offeso i dritti di difesa di rivindica di risarcimento di prevenzione o di guarentigia i quali tutti apportano una restrizione alla sfera giuridica dell'offensore, necessaria a porre in salvo od a ristorare il dritto altrui minacciato o già leso.

1185. Queste modificazioni son di due specie; poichè alcune nascono da un fatto illecito, com'è quello or accennato; ed altre da un fatto lecito, come sarebbe la tutela, che induce nel pupillo l'obbligazione di risarcir le spese sostenute dal tutore nel curare gl'interessi di lui.

1186. Talvolta queste modificazioni sopravvengono ai dritti nell'atto stesso che si acquistano, come nel caso che due cacciatori feriscono ad un tempo una belva che cade sotto i loro colpi; poichè per siffatta circostanza il dritto di proprietà sulla medesima essendo comune ad ambedue viene a dividersi naturalmente tra loro.

1187. Non crediamo pregio dell'opera d'intrattenerci molto intorno al secondo genere di modificazioni giuridiche dopo aver discorso ampiamente delle funzioni de' dritti a cui riduconsi per la maggior parte; ma è d'uopo fermarsi sulle modificazioni del primo genere, e propriamente sulla trasmissione de'dritti, a cui si rapportano quasi tutte; poichè in essa fondasi la teorica de'contratti.

1188. La trasmissione de'dritti presenta delle difficoltà speciose

che meritano la nostra considerazione, perchè pajono di emergere dall'essenza stessa de'dritti umani. Infatti potria opporre taluno che ogni dritto umano è una facoltà inerente allo spirito umano; or le facoltà dello spirito sono elementi costitutivi della sua natura e s'immedesimano con la sua attività sostanziale; come dunque si potranno da lui trasmettere? L'attività sostanziale non è forse immanente nell'essere? e la sua immanenza non contraddice alla possibilità del suo passaggio da un essere in un altro? dunque i dritti umani sono intrasmissibili di lor natura.

**1189.** Ma se attendiamo bene al significato della trasmissione dei diritti, questa difficoltà svanisce di leggieri. E per fermo le facoltà umane hanno un carattere giuridico in quanto son mezzi ordinati al conseguimento del fine legittimo; or esse diventano mezzi mercè le azioni in cui si spiegano, poichè per le loro azioni si esegue ciò che la legge prescrive all'uomo e che egli dee fare per aggiunger quel fine; quindi il valore giuridico delle facoltà è sempre relativo all'azione ed al risultato che l'azione può dare. Questo risultato appartiene naturalmente al soggetto delle facoltà, poichè egli il produce con la sua azione; ed in questo senso dicesi che le sue facoltà son dritti di lui. Or essendo il risultato delle azioni proprio dell'agente non vi è dubbio che egli possa legittimamente disporne sia volgendolo ad uso e vantaggio suo proprio, sia invertendolo ad uso e vantaggio altrui: nel 1. caso egli resta nel possesso del suo diritto; nel 2. poi trasmette ad altri il suo dritto, conservando la sola facoltà ch'è la radice del dritto stesso. Dunque il dritto può trasmettersi senza lo spostamento delle facoltà.

**1190.** La trasmissione de'dritti è per colui che la esegue una restrizione della sua attività che egli pone a se stesso in contemplazione di coloro a cui il dritto trasmettesi. Guardate infatti alla trasmissione di un dritto di proprietà, com'è quella dell'uso di un fondo proprio sia urbano che rustico quale avviene nel contratto di locazione e conduzione: il padrone del fondo in virtù del dominio ha il dritto all'uso di esso; ma in conseguenza del contratto egli concede quest'uso al conduttore consentendogli di servirsi del fondo invece di lui; quindi non fa in sostanza che restringere la sua facoltà di operare sul proprio fondo in considerazione dell'altrui vantaggio.

**1191.** L'istesso è a dire della trasmissione di un dritto di libertà, come succede nel contratto della conduzione di un custode de'propri fondi; poichè il custode in forza della sua libertà giuridica può disporre della propria attività come gli aggrada; or quando in virtù del contratto s'impegna a custodire i fondi del padrone, egli impone a se stesso una restrizione, obbligandosi ad esercitare l'attività

sua a pro di quello e sopra un oggetto piuttosto che sopra di un altro; quindi la facoltà di operare riman sempre in lui; e il dritto da lui trasmesso non è altro che un modo di adoperarla.

**1192.** Sicchè la trasmissione de'dritti non ripugna alla loro natura subbiettiva consistente in una facoltà di operare; poichè ella riguarda le azioni e il loro risultato, e lascia intatta la facoltà nella sua essenza.

**1193.** Potrebbesi opporre eziandio che i diritti umani hanno un elemento obbiettivo, del tutto indipendente dall'arbitrio umano, qual è il dover giuridico; or questo elemento non può esser posto dall'uomo, ma dal solo legislatore morale; intanto finchè esso non interviene, non ci ha dritto; come dunque potrà l'uomo trasmettere un dritto, quando non è in suo potere un elemento essenziale del medesimo? La trasmissione di un dritto include pur quella del dovere giuridico; se dunque è impossibile questa ultima, poichè la legge solo può imporre e togliere i doveri, bisogna dire che il sia pur quella del dritto dell'uomo.

**1194.** Ma attendendo alla ragione del dovere che accompagna il diritto umano vedesi agevolmente svanire la proposta obbiezione. La legge morale nell'imporre il dovere giuridico relativamente ad un'azione che forma il subbietto e la materia del dritto umano, guarda al rapporto di tale azione con lo scopo fissato all'uomo da lei medesima: se l'azione è conforme a questo scopo od ordinata dall'agente all'attuazione di esso, ella comanda agli altri di rispettarla, e così la riveste del carattere giuridico; se poi n'è difforme od aliena, non la protegge affatto; anzi talora la divieta e permette d'impedirla; quindi il dovere giuridico è una conseguenza della natura dell'azione ed un risultamento del suo rapporto con la legge. Sicchè l'uomo nel trasmettere un dritto non ha mestieri di trasmettere il dovere corrispondente; questo dovere che primitivamente è imposto dalla legge, è da lei stessa mantenuto e trasmesso da un soggetto all'altro, quando la cosa o l'azione che n'è la materia, sia ordinata al legittimo fine; se dunque l'uomo non può trasmettere il dovere, non segue essere per lui impossibile la trasmissione del dritto. In questa opera egli non dee far altro che porre una condizione legittima, come fa sempre nell'acquisto de'suoi dritti: tutto il resto viene adempiuto dalla legge regolatrice dell'ordine morale e giuridico. Riteniamo impertanto la possibilità della trasmissione de'dritti, qualunque sia il lato in cui vogliansi i dritti considerare cioè subbiettivamente od obbiettivamente.

**1195.** Anzi aggiungiamo che siffatta trasmissione è talor necessaria e doverosa per l'uomo. Imperocchè l'uomo ha verso il prossimo dei doveri positivi, cui egli non può adempiere senza parteciporgli i

propri dritti. Considerate p. e. il dovere della sovvenzione verso l'indigente, e quello dell' aiuto verso chi è ingiustamente aggredito e trovasi nel pericolo di perdere la roba o la vita. Il 1. è impossibile a compiersi dall'uomo senza dare all'indigente qualcosa del suo, come il cibo la bevanda il vestito il ricovero, ed il secondo senza impiegare la propria attività in difesa dell'aggredito; or l'una e l'altra di queste operazioni includono una partecipazione e trasmissione che egli fa al prossimo del suo dritto di proprietà e di libertà; dunque la trasmissione de'dritti non pure è possibile, ma è talor necessaria quanto l'adempimento de' doveri, di cui è un mezzo indispensabile.

1196. Ciò si avvera specialmente nello stato sociale; poichè la società esige di continuo l'ajuto scambievole tra i suoi membri. Infatti ella ha per fine un ben comune, e per mezzo assolutamente necessario la cooperazione di ogni associato al fatto degli altri; quindi niun di essi può serbare esclusivamente per se l'uso e il godimento de'propri dritti, ma deve agli altri soci parteciparli e trasmettere.

1197. Nello stato individuale ciò ha pur luogo, quantunque in minore estensione; poichè niun individuo, comunque sia collocato vantaggiosamente in Natura, basta a se stesso, ma ha mestieri dell'opera altrui; or questo bisogno rende all'uomo necessaria la trasmissione de'dritti, poichè da una parte non può pretendersi dagli altri individui una gratuita cessione delle cose loro proprie, nè questi dall'altra può farla sempre gratuitamente; dunque richiedesi una mutua partecipazione del suo.

1198. La necessità dell'industria e del commercio compie la dimostrazione della nostra tesi; poichè il commercio e l'industria occorrono in ogni stato degli uomini, sia individuale che sociale, essendo i mezzi più efficaci del loro incivilimento; or l'uno consiste propriamente nel libero scambio del mio e del tuo, e l'altra per esercitarsi proficuamente vuole l'associazione di ogni sorta di capitali e valori che costituiscono la materia dei dritti umani; dunque la trasmissione dei dritti è una condizione della civiltà e come tale il suo bisogno è evidente.

1199. Sicchè ella è da ritenersi per un fatto non solo possibile, ma ancora giuridicamente necessario.

---

## DE'CONTRATTI IN GENERALE: LOR NATURA E REQUISITI.

**1200. La trasmissione de' dritti dà origine a' contratti: loro definizione — 1201. La teorica de' contratti in generale entra nel dominio del Dritto Universale: 1. ragione — 1202. 2. ragione — 1203. Essa entra pu-**

re nel dominio del Dritto positivo: 1. ragione — 1204. 2. ragione — 1205. La Filosofia del Dritto la riguarda solo nel 1. aspetto — 1206. Special determinazione della natura de' contratti — 1207. 1. elemento essenziale de' medesimi: pluralità di persone — 1208. L'acquisto derivato de' dritti avviene sempre per gli atti di più persone — 1209. 2. elemento essenziale: reale esistenza del dritto in colui che il trasmette — 1210. 3. elemento essenziale: cessione del dritto da una parte — 1211. Condizionalità di questa cessione — 1212. 4. elemento essenziale: accettazione del dritto ceduto per l'altra parte — 1213. Dottrina di coloro che confondono i contratti con le promesse accettate — 1214. Falsità di tal dottrina: si stabilisce la differenza de' contratti dalle promesse accettate — 1215. Conferma della nostra dottrina — 1216. Contratti promissori — 1217. Questi pur differiscono dalle promesse in qualche cosa — 1218. La natura dei contratti determina i loro requisiti: 1. requisito, capacità naturale e giuridica de' contraenti — 1219. Necessità della capacità naturale — 1220. Il difetto di essa annulla i contratti de' fanciulli de' furiosi e de' mentecatti — 1221. Necessità della capacità giuridica: il suo difetto annulla i contratti de' pupilli e de' minori — 1222. 2. requisito: vero consenso de' contraenti — 1223. Condizioni che debbono accompagnarlo — 1224. Tre specie d'impedimenti che possono annullare il consenso e per esso i contratti — 1225. Impedimenti della 1. specie: errore e dolo — 1226. Casi in cui l'errore annulla i contratti — 1227. Casi in cui non li annulla — 1228. Eccezione — 1229. Del dolo, e de' suoi effetti ne' contratti in cui interviene — 1230. Impedimenti della 2. specie: timore di un male. Quando il mal temuto proviene dalla Natura, il suo timore non annulla i contratti — 1231. Quando il male temuto sia minacciato dall' uomo, talvolta rende i contratti rescindibili, e talvolta non li vizia affatto — 1232. Unico caso in cui il timore annulla i contratti — 1233. Impedimenti della 3. specie: violenza fisica. Questa annulla talora i contratti — 1234. 3. requisito: possibilità di dare o fare la cosa convenuta. Possibilità fisica: il suo difetto annulla i contratti — 1235. Quando sopravviene per colpa di una delle parti contraenti, induce l'obbligo di riparare il danno — 1236. Possibilità morale: i contratti si annullano in mancanza di essa — 1237. Osservazione a proposito della medesima — 1238. Possibilità giuridica: la sua assenza pure annulla i contratti — 1239. 4. ed ultimo requisito: alienabilità del dritto che forma la materia de' contratti.

1200. Il fatto ora stabilito della trasmissione de'dritti da una persona ad un'altra dà origine alle convenzioni ed a'contratti tra gli uomini. Imperocchè la convenzione o il contratto in generale è l'unione degli atti corrispondenti di due o più persone, di cui l'una cede un dritto in favore di un'altra, e l'altra l'accetta; quindi apparisce che vi ha luogo ad una trasmissione di dritti.

1201. La teorica de'contratti entra nel dominio della Filosofia del Dritto e del Dritto positivo ad un tempo. Infatti la legge natu-

rale obbliga talora gli uomini ad un contratto, come accade nel caso di un dritto incerto preteso da più persone che credono in buona fede di avervi un titolo il quale non è evidente; poichè allora non vi essendo ragione per alcuna di esse di cedere totalmente quel dritto o di totalmente appropriarselo, giustizia vuole che vengano ad una transazione o ad un compromesso fra loro; or il compromesso e la transazione son contratti.

1202. Quando poi i dritti di ciascuno sian certi, e le parti spontaneamente convengono intorno alla loro trasmissione, la legge naturale pur vi concorre; poichè senza il suo concorso non sarebbevi alcun dovere obbiettivo di rispettare ciò che si è convenuto fra le parti contraenti; quindi il contratto non avrebbe alcun valore giuridico. Oltre ciò i contratti soggiacciono a certe condizioni relative al lor fine ed allo stato delle persone che v'intervengono; poichè il fine deve essere legittimo ed abbisogna di mezzi ancor legittimi perchè abbian luogo effetti giuridici; lo stato delle persone poi, le quali vanno a contrarre, è uno stato giuridico, poichè debbono avere effettivamente quei dritti, della cui trasmissione si tratta; quindi sta sotto la guarentigia della legge naturale ch'è l'unica sorgente e custode de'dritti umani. Sicchè non vi è dubbio che la teorica de' contratti appartenga al Dritto naturale o alla Filosofia del Dritto.

1203. Ma essa entra pure ne'confini del Dritto positivo; poichè la società umana, al cui governo presiede questo Dritto, se non è essenzialmente un contratto giusta la dottrina di Spedalieri, certamente sostiensi con i contratti, come quella che si regge per la mutua partecipazione de'dritti di un suo membro con l'altro; quindi i contratti cadono sotto la giurisdizione del potere cha la dirige e mantiene.

1204. Arrogete che le disposizioni della legge naturale intorno a'contratti son generali ed indeterminate di loro natura; intanto elleno han mestieri di essere determinate e specificate ne' casi particolari che occorrono nella società umana e porticolare; or siffatta determinazione e specificazione spetta propriamente alla legge positiva, poichè in tal funzione consiste la sua essenza speciale; dunque la sua competenza in opera di contratti è irrepugnabile.

1205. Noi guarderemo la teorica de'contratti dal solo lato in cui ella si attiene alla legge naturale; poichè esponiamo il Dritto naturale o filosofico, non già il Dritto positivo.

1206. La cosa che più importa in tal trattato è la natura del contratto in generale; poichè dalla sua precisa determinazione dipende lo scioglimento di ogni quistione sui contratti. Questa natura si è già qui innanzi accennata; laonde cerchiamo d'istituirne un'accurata analisi per rilevarne gli elementi essenziali.

1207. Essendo il contratto in genere l'unione degli atti corrispondenti di due o più persone, è evidente che il suo 1. elemento essenziale è la pluralità delle persone; poichè il contratto ha per fine di trasmettere un dritto; or chi mai può trasmettere un dritto a se stesso? La trasmissione di un dritto è il passaggio di esso da una persona in un'altra; quindi non è possibile se non vi siano almanco due persone distinte.

1208. Una sola persona può acquistare un dritto originariamente; ma quando l'acquista per derivazione, il riceve sempre nè può riceverlo che da un'altra persona; or l'acquisto de'dritti per via di contratto non è originario, ma derivato e secondario; dunque sta fermo il suddetto elemento essenziale del contratto.

1209. Il 2. elemento pure essenziale è la esistenza reale del dritto nel contraente che il cede pel contratto; poichè è troppo chiaro che niuno può cedere ciò che non ha, sia che trattasi di cose fisiche, o di cose morali come sono i dritti.

1210. Il 3. è la cessione del dritto per parte di un contraente in favore dell'altro; poichè atteso l'inviolabilità naturale de'dritti niuno può esserne spogliato ingiustamente dagli altri; quindi se quegli che li possiede non li ceda, non può farsene la trasmissione ch'è il fine del contratto.

1211. Questa cessione poi dev'esser fatta in favore dell'altro contraente e con la condizione che egli l'accetti; poichè ove non si designasse la persona a cui cedesi il dritto nè vi si apponesse la detta condizione, avrebbe luogo una semplice rinunzia od un puro abbandono del dritto, non già la sua trasmissione giusta lo scopo del contratto.

1212. Il 4. elemento essenziale infine è l'accettazione del dritto ceduto per parte dell'altro contraente a cui vuolsi trasmettere; e ciò è una conseguenza del carattere condizionale ed ipotetico della cessione fattane; poichè mancando la condizione vien manco certamente il condizionato; dunque bisogna che il dritto ceduto dall'uno dei contraenti sia accettato dall'altro, acciò abbia luogo il contratto.

1213. Non mancano degli scrittori che determinano altrimenti la natura del contratto in genere, dicendo che esso consiste in una promessa accettata.

1214. Egli vi ha certo qualcosa di comune tra la promessa e il contratto, poichè nell'una e nell'altro, quando intervenga l'offerta da un lato e l'accettazione dall'altro, si avvera la trasmissione di un dritto; ma vi ha pure una differenza notabile nascente dalla natura del dritto trasmesso. Imperocchè il dritto che trasmettesi per la promessa riguarda un'azione del promettente, mentre quello trasmesso pel contratto riguarda la cosa che ne forma la materia; quindi

priachè la promessa sia adempiuta, il promissario non ha dritto di proprietà sulla cosa che n'è l'oggetto mediato, e l'acquista solo per la tradizione di essa; ma pel contratto fornito di tutti i suoi elementi essenziali passa dall'una parte all'altra l'istesso dritto di proprietà sulla sua materia senza che siavi ancora la tradizione di essa. Sicchè la promessa anche accettata si compie per la tradizione; laddove il contratto è compiuto pel solo consenso reciproco de'contraenti.

**1215.** Ciò è tanto vero che seguito il contratto la parte che ha ceduto il dritto può giuridicamente costringersi alla consegna dell'oggetto che ne costituisce la materia, quantunque non siasi promesso di consegnarlo; ma questo costringimento non può aver luogo nella promessa.

**1216.** Nondimeno vi ha de'contratti in cui non trasmettesi il dritto di proprietà sulla cosa che ne forma la materia, prima della sua tradizione; quindi per questa parte s'identificano quasi con la promessa, e però si dicono promissori. Tali son quelli che versano intorno ad una cosa indeterminata, come p. e. avviene allora che alcuno vende ad un altro un cavallo del suo armento senza determinarlo anticipatamente; poichè il dritto di proprietà non cade sovra cose indeterminate.

**1217.** Per altro poi vi ha pure un divario tra la promessa ed un tal genere di contratti, riguardo al tempo di effettuare la tradizion della cosa; poichè questa nella semplice promessa vuol farsi al tempo che piace al promettente, essendo la promessa un atto della sua generosità, il cui adempimento non può pretendersi senza indiscretezza più presto che ei non voglia; ma nel contratto promissorio dee farsi al più presto che sia possibile ed a richiesta della parte interessata, perchè il contratto generalmente parlando, è un atto di giustizia e non di generosità; quindi deve eseguirsi nel tempo convenuto o in quello che la giustizia richiede.

**1218.** Conosciuta la natura de' contratti in generale, è facile di assegnare i requisiti necessari alla loro validità; poichè questi dipendono dalla loro natura. Il 1.° di essi è la capacità naturale e giuridica de' contraenti: la capacità naturale consiste nell'uso attuale della ragione e dell' arbitrio; la giuridica poi è riposta nella facoltà di liberamente disporre del dritto ch'è la materia del contratto.

**1219.** La necessità di questo requisito non è da porsi in dubbio; poichè ne' contratti avviene un'operazione giuridica, qual' è la trasmissione di un dritto; or l'operazione giuridica esige il concorso della ragione e dell'arbitrio, poichè è da farsi secondo il dettame della legge regolatrice dell'ordine giuridico; dettame che suppone l'uso della ragione per comprenderlo, e dell' arbitrio per conformarvisi.

1220. Per difetto di questa capacità son nulli i contratti che farebbe un fanciullo un furioso un mentecatto; poichè tal sorta di persone non avendo in attuale esercizio la ragione e l'arbitrio non possono contrarre veruna obbligazione per gli atti loro.

1221. La capacità giuridica è altresì necessaria a'contraenti: poichè la trasmissione de' dritti ch'è il fine de' contratti influisce grandemente sulla destinazione degli uomini, essendo i dritti tanti mezzi che la legge concede loro per adempirla; quindi non vuol farsi come alla ventura, ma con sufficiente prudenza e discernimento. Or quando per la debole età o per altra congiuntura mancasse l'una e l'altro negli uomini, e però vengano assoggettati all'altrui autorità, eglino non hanno libera facoltà di disporre de' dritti loro; quindi non possono validamente contrattare. Per manco di questa capacità sarebbero nulli i contratti de' minori e de' pupilli, che sottostanno all'autorità di un tutore o di un curatore.

1222. Il 2.° requisito essenziale alla validità de'contratti è il vero consenso de'contraenti, cioè il sincero concorso delle loro volontà di cedere il dritto da una parte e di accettarlo dall'altra. Questo è evidente; poichè un atto involontario non partorisce nè obbligazioni nè dritti, mancando del carattere personale; se dunque un contratto valido produce dritti ed obbligazioni, esso esige un vero consenso.

1223. Il quale poi vuol essere chiaro determinato reciproco uniforme contemporaneo e libero. Chiaro, cioè esternamente manifestato sia con parole od altri segni equivalenti ovvero con fatti, e in modo intelligibile ad ambo i contraenti; poichè senza cosiffatta manifestazione non può l'un di essi conoscere il volere dell'altro e consentire. Determinato, ossia certo e fermo; poichè s'è indeterminato e perplesso, resterà in dubbio il suo morale valore, anzi la sua esistenza medesima, e non potrà indurre determinate obbligazioni. Reciproco, poichè il consenso di una parte è condizionato a quello dell'altra; ed uniforme, cioè cadere sull'oggetto istesso; altrimenti se l'un consente ad una cosa, e l'altro ad un' altra, evvi un dissenso reale tra loro. Contemporaneo, cioè dato nel medesimo tempo, ovvero in un tempo sufficiente a manifestare la propria intenzione, poichè scorso un tal tempo si ha giusta ragione di credere che non si voglia darlo. Libero infine, cioè esente da ogni ostacolo che possa impedire la libertà del volere.

1224. Il difetto di questo requisito annulla molti contratti, poichè molti sono gl'impedimenti che vi possono dar luogo; alcuni infatti riguardano l'intelletto che interviene nel libero volere; altri toccano direttamente la volontà ch'è la facoltà de'voleri; ed altri infine affettano la potenza fisica che concorre eziandio all'esercizio del libero arbitrio esternamente.

1225. Gli ostacoli della 1. specie riduconsi all'errore ed al dolo: l'errore distinguesi dal dolo in ciò che questo viene indotto dall'altrui scaltrezza o malizia, mentre quello è un effetto della poca attenzione di colui che v'incorre.

1226. L'errore annulla il contratto, quando cade sull'oggetto che forma la sua materia, o sur una qualità essenziale di esso; poichè avviene per siffatto errore che l'uno de'contraenti non voglia in realtà l'istessa cosa che l'altro; quindi manca l'uniformità del consenso. L'istesso accade quando l'errore cade sulla persona con cui intendesi di contrattare; tal è quello che avvien talora in un matrimonio fatto per procura.

1227. Ma se l'errore si versa in una qualità accidentale dell'oggetto intorno a cui il contratto aggirasi, o pure sul motivo che spinge a farlo, il contratto non è nullo; poichè da una parte l'oggetto sussiste nella sua essenza, e dall'altra l'uno de'contraenti non dee sapere del motivo che muove l'altro, potendo ognuno accedere ad un contratto per motivi suoi propri cui non è obbligato di manifestare.

1228. Bisogna però eccettuare il caso che una data qualità dell'oggetto, quale ch'ella siasi, o il motivo del contratto v'intervenga per un'espressa ed evidente condizione; poichè allora il consenso è condizionato; quindi l'errore che v'interviene, sottraendo questa condizione, annulla il contratto.

1229. Il dolo può come l'errore cader sull'istesso soggetto del contratto, sur una qualità del medesimo, essenziale od accidentale, e infine sul motivo; quanto poi alla sua causa, esso può derivare dall'uno de'contraenti, ovvero da un terzo con saputa del medesimo. Se cade sull'oggetto od una qualità sua essenziale, ed è cagionato da uno de'contraenti, o pure da un terzo con saputa di esso, rende il contratto nullo dal canto dell'ingannato, poichè questi atteso il suo inganno non ha consentito sulla cosa com'è realmente; non già dal canto dell'ingannatore che vi ha consentito; quindi il contratto si può rescindere a richiesta di chi ha sosteuuto il dolo e però dicesi rescindibile. Esso diventa valido, quando siasi ratificato anche dopo conosciuto l'inganno; poichè la ratifica è un nuovo consenso che allor si pone, e che ben supplisce al difetto del consenso anteriore. Se poi il dolo cade sur una qualità accidentale dell'oggetto, sia cosa o persona, o sul motivo del contratto, questo è rescindibile solo nel caso che tal motivo e qualità vi siano entrati come una condizione espressa ed evidente; in contrario sarà valido. Se infine il dolo siasi fatto da un terzo, cioè da una persona estranea al contratto senza saputa dell'altro contraente, esso equivale perfettamente all'errore; laonde dee giudicarsi del valore del contratto come ne'casi di errore summentovati.

**1230.** Gli ostacoli della 2. specie riduconsi al timore di un male sia proveniente dalla stessa Natura, sia minacciato dall'uomo: nella 1. ipotesi il contratto è valido, poichè da un lato la volontà è libera dalla necessità interna, com'è il timore, e però non manca la libertà del consenso; e dall'altro non vi ha colpa dell'altro contraente, perchè non vien da lui il male temuto; quindi non vi ha luogo al dritto di risarcimento nè alla rescissione del contratto che in un tal dritto sol fondasi.

1231. Nella 2. ipotesi il timore rende il contratto rescindibile, quando sia causa efficiente del medesimo, ed ingiustamente incusso dall'altro contraente, ovvero da un terzo con saputa di lui; poichè l'ingiustizia di costui è causa di un danno, per la cui riparazione si può torgli il dritto acquistato, rescindendo il contratto. Ma se il timore sia stato una semplice occasione di questo, o pure incusso giustamente da qualunque persona, il contratto rimane in tutto il suo vigore; poichè le semplici occasioni non alterano il valore morale e giuridico delle azioni, ed una violenza fatta altrui giustamente non induce dovere di riparazione del danno.

1232. Evvi un sol caso in cui il contratto è del tutto nullo per cagion del timore; ed ha luogo allorchè un tal timore sia gravissimo e il mal temuto così urgente che la volontà non abbia tempo e modo di deliberare per risolversi; poichè in tal caso manca totalmente la libertà del consenso.

1233. Gli ostacoli della 3. specie consistono nella violenza fisica, per cui taluno sia spinto a fare automaticamente il contratto: essa lo annulla, quando sia fatta ingiustamente dall'altro contraente, o da un estraneo con la intelligenza di lui, perchè toglie la libertà dell'arbitrio; ma se avvenga giustamente e da chicchessia, non l'annulla affatto, poichè è un mezzo legittimo di sperimentare il proprio dritto contro un renitente.

1234. Il 3. requisito essenziale del contratto è la possibilità di prestare l'oggetto convenuto ch'è sempre una cosa od un'azione: essa è fisica morale e giuridica secondo l'ordine a cui si rapporta. La possibilità fisica vi è allora che la prestazion dell'oggetto non supera le forze fisiche dell'uomo in generale e de' contraenti in particolare: questa è necessaria alla validità del contratto; poichè niuno è obbligato ad un'azione impossibile; quindi il suo difetto è causa di nullità.

1235. Quando un tal difetto derivasse da una colpa di un contraente, induce in lui il dovere di riparare il danno nascente all'altro dalla nullità del contratto; poichè ogni danno accompagnato da colpa dee ricadere sul suo autore.

1236. La possibilità morale importa che la prestazione dell'og-

getto non sia immorale; per manco di essa il contratto è nullo; poichè ogni valor morale di questo nasce dalla legge morale; dunque non può sussistere qualora il suo oggetto sia contrario a siffatta legge.

1237. Ma può accadere che l'oggetto convenuto non sia immorale di sua natura, ma divenga tale per un fatto colpevole di una delle parti contraenti, come quando un padre di famiglia vendesse al giusto prezzo la sua proprietà per dissiparla: il contratto allora è valido, poichè quel fatto non entra nella essenza del suo oggetto.

1238. La possibilità giuridica infine si verifica quando la prestazione dell'oggetto convenuto non leda il dritto altrui. Questa è indispensabile; poichè essendo l'altrui dritto inviolabile, la legge giuridica non può garentire un'azione che l'offenda; quindi son nulli i contratti che contengono una lesione giuridica. Tale sarebbe per cagion di esempio la vendita di uno schiavo, o il matrimonio contratto da un conjuge con qualsiasi persona, mentre l'altro conjuge vive ancora.

1239. Il 4.° ed ultimo requisito per la validità de' contratti consiste nell'alienabilità del dritto che ne forma la materia. Imperocchè i contratti hanno per iscopo la trasmissione di un dritto; bisogna dunque supporre che un tal dritto sia trasmissibile di sua natura. Ora quantunque abbiam dimostrato a suo luogo la possibilità della trasmissione de'dritti, dobbiamo avvertire però che ciò vale de'dritti in genere; ma vi ha qualche dritto speciale ch'è assolutamente intrasmissibile. E per fermo, i dritti umani o relativi sono per l'uomo tanti mezzi ordinati all'ottenimento del suo fine morale ch'è il bene assoluto; or non è evidente che se l'uomo potesse alienare ogni suo dritto assolutamente, egli diverrebbe incapace di ottenere quel fine? Vi ha dunque alcun dritto inalienabile per lui: tal è p. e. il dritto della libertà e della vita, senza cui l'uomo non potrebbe compiere alcun'azione morale nè adempiere alcun dovere; quindi un contratto nel quale si cedesse altrui la propria vita e libertà interamente, sarebbe nullo. Non vi è dubbio che la libertà e la vita si possano impegnare talvolta per giusta ragione, come accade nel fatto degli eroi cristiani che si consacrano alla Fede, promovendone il culto in mezzo agli uomini con le loro missioni, nulla curando i pericoli a cui tale impresa li espone. Ma questo impegno allora è ordinato al fine morale dell'uomo che pria di tutto dee servire alla gloria di Dio; quindi nasce la sua giustizia e moralità eminente. Tal eziandio è il caso del guerriero consacrato alla difesa della patria; negli altri poi ove la cessione del dritto di libertà e di vita non è subordinata al detto fine, e sia intera e assoluta, non può essere fornita di alcun morale e giuridico valore.

## DIVISIONE DE' CONTRATTI.

**1240. Sorgenti della divisione de'contratti: esse riduconsi a tre — 1241. 1.ª sorgente: natura del dritto che trasmettesi ne' contratti. Da questo lato dividonsi in tre specie — 1242. 1.ª specie: contratti di servitù — 1243. Questi non hanno alcunchè di comune con la schiavitù — 1244. Loro legittimità morale e giuridica — 1245. Immoralità della schiavitù: 1. argomento — 1246. 2. argomento — 1247. Questa immoralità sussiste anche quando lo schiavo consenta al proprio servaggio — 1248. Considerazioni sull' obbedienza imposta agli schiavi dalla Bibbia: essa non giustifica la schiavitù — 1249. Varie sorte di servitù considerate come contratti legittimi — 1250. La servitù in questo senso non è originaria od innata, ma fattizia — 1251. Falsità della massima aristotelica sulla servitù naturale degl' individui e de' popoli: in qual senso sia vera — 1252. 2.ª specie dei contratti: ella ne contiene molte altre — 1253. Contratti in cui trasmettesi intersmente il dritto di proprietà: permuta, compravendita, donazione e mutuo — 1254. Contratti in cui il dritto di proprietà trasmettesi in parte; comodato, precario, locazione conduzione, mandato, deposito, conduzione del custode, livello e censo — 1255. 3.ª specie di contratti: questi partecipano della natura degli altri appartenenti alle due specie suddette, e diconsi contratti di società — 1.° modo de'medesimi — 1256. 2.° modo — 1257. 2.ª sorgente della divisione de' contratti: contratti puri e condizionati, gratuiti ed onerosi — 1258. I contratti condizionati distinguonsi per la varietà delle condizioni che vi si appongono. Condizioni positive e negative — 1259. Condizioni sospensive risolutive ed attributive — 1260. Considerazione necessaria intorno a' contratti gratuiti — 1261. 3.ª sorgente della divisione de' contratti: contratti principali e contratti accessori. Dichiarazione de' contratti accessori: pegno, ipoteca, fideiussione, guarentigia pel caso di evizione, sequestro convenzionale e caparra — 1262. Fine della divisione de' contratti.**

1240. Determinata la natura e le condizioni essenziali de'contratti in genere, noi possiamo stabilirne una divisione scientifica assegnando le varie specie di essi. Queste specie consistono in determinazioni particolari che la essenza de'contratti riceve o dalla natura del dritto che trasmettesi, o dal modo della sua trasmissione o dal fine della medesima.

1241. Cominciando dalla 1.ª sorgente di tal divisione, ricordiamo che tutti i dritti speciali dell'uomo riduconsi a quelli di libertà e di proprietà, considerati in tutta la loro estensione: questi dritti son trasmissibili nel senso dichiarato a suo luogo, almeno parzialmente; quindi la loro trasmissione può bene dare origine a'contratti che ne sono il mezzo generale. E poichè gli stessi dritti sono da un lato ben distinti fra loro, e dall'altro si rannodano insieme e

contengonsi l'un nell'altro a vicenda, è chiaro che tre specie di contratti ne possono nascere: la 1. è di quelli ove trasmettesi il dritto di libertà; la 2. di quelli ove trasmettesi il dritto di proprietà; e la 3. infine di quelli ove il dritto trasmesso partecipa insieme dell'uno e dell'altro.

1242. I contratti della 1.ª specie diconsi contratti di servitù; poichè in essi l'uno de'contraenti si obbliga a servire all'altro, impiegando la propria attività personale in favore di lui e per uno scopo da lui determinato.

1243. Questi contratti non han nulla di comune con la servitù intesa nel senso degli antichi e di alcuni popoli moderni ancora, e denominata schiavitù; poichè la schiavitù spoglierebbe l'uomo del suo carattere personale e il ridurrebbe alla classe delle cose inanimate o de'muti animali, togliendogli ogni dritto nella sua radice; cioè il libero uso della sua volontà, e facendone un puro e cieco strumento della volontà del padrone. Ma la servitù riconosciuta da noi conserva all'uomo la sua personal dignità, e impegna solo una parte del suo libero arbitrio e per un fine sempre legittimo; quindi i contratti di servitù hanno un valor morale giuridico, mentre la schiavitù è immorale per se stessa e compendia in se ogni sorta di lesione giuridica.

1244. Infatti la legge morale non vieta all'uomo di adoperare la propria libertà a vantaggio altrui, ma bene il permette, e talora il prescrive; poichè gli uomini atteso la finitudine della loro attività individuale non bastano a se stessi; ed han l'un dell'altro un mutuo bisogno; dunque l'Autore della Natura ch'è l'istesso legislatore morale, avendoli costituiti Egli stesso in cosiffatta condizione, non può senza contraddizione disconoscere l'impegno che l'un di loro fa agli altri della propria attività, come avviene ne'contratti di servitù.

1245. Ma la schiavitù ripugna totalmente alla legge morale; poichè l'uomo ha un assoluto dovere di compiere la sua destinazione, il quale lo accompagna in tutto il periodo della vita terrena; or egli ha per tale oggetto mestieri della libertà del suo arbitrio, poichè dee osservare tutti i precetti naturali in rapporto a Dio, a se stesso ed al prossimo, e tale osservanza per esser meritoria vuol esser libera; dunque non può spogliarsi in tutto della sua volontà, siccome farebbe nella schiavitù.

1246. Inoltre se l'uomo potesse legittimamente farsi un puro e cieco strumento dell'altrui volontà, come fa lo schiavo rispetto al suo padrone, ei potrebbe lecitamente eseguire tutto che gli fosse imposto senza attendere all'indole morale del comando, e però anche il male morale; ma la commissione di siffatto male non si oppone direttamente alla legge morale? Dunque è immorale la schiavitù.

1247. Questa immoralità sussiste eziandio quando l'uomo consentisse spontaneamente al suo servaggio; poichè egli consentirebbe ad una condizione che gli rende impossibile l'adempimento di ogni morale dovere; quindi la schiavitù è immorale anche quando vogliasi riguardare come un contratto. Ogni contratto induce sempre un dritto od un'obbligazione in ciascuna delle parti contraenti; quindi è nullo ogni qualvolta una di esse è incapace del dritto acquistato o dell'obbligazione contratta; or tal è appunto lo schiavo, poichè spogliato della sua volontà non potrebbe adempiere alcuna obbligazione nè esercitare alcun dritto; dunque manteniamo la schiavitù essere immorale sotto ogni aspetto, e nulla aver di comune con i contratti di servitù.

1248. A tal dottrina mal si contrapporrebbe da alcuno l'autorità della Bibbia, ove prescrivesi agli schiavi di ubbidire in coscienza ai loro padroni. Imperocchè è da considerare che all'avvenimento del Cristianesimo la schiavitù trovavasi profondamente radicata nel seno della società pagana: questa componevasi di due generazioni di uomini, gli uni liberi, e gli altri servi di loro natura, siccome credevasi pure dalle più alte intelligenze. In questo stato era impossibile di abolire la schiavitù senza perturbare e sconvolgere tutto l'ordine sociale; quindi gli Apostoli del Cristo che doveano dolcemente operare la trasformazione del Mondo delle nazioni, usarono quella economia cui la virtù della prudenza impone a chi vuole estirpare con felice successo le ree abitudini connaturate agli animi umani. Per tal ragione cominciarono a porre in sulle prime un temperamento alla dura condizione degli schiavi, persuadendo ai padroni che quegli aveano un'origine ed una destinazione loro comune, e però meritavano di esser trattati umanamente, perchè forniti da Dio dell'istessa dignità umana; nel tempo medesimo ammetteano gli schiavi alla partecipazione de' benefici del Cristo del pari che i loro padroni, assuefacendo costoro a vedersi e riputarsi eguali a quelli nella comunione del maggiore lor bene, qual era il bene dello spirito. Così poco a poco tradussero nel giro dell'azione il principio solennemente annunziato dell' uguaglianza naturale di tutti gli uomini, e minarono la schiavitù dalle sue fondamenta; ondecchè l'autorità della Bibbia non giustifica un non nulla quel male, poichè il tollerò soltanto insino che non poteasi distruggere, alleggerendone il peso.

1249. La servitù legittima come un contratto è di varie specie, cioè diretta o personale indiretta o reale, perpetua, a tempo e mercenaria. La 1. ha luogo allora che il servo si obbliga a prestare al padrone un servigio personale, siccome fa il domestico; la 2. qualora s' impegna a coltivarne i fondi a conto proprio cedendogli una

parte de' prodotti che danno; la 3. quando il detto impegno di servire contraesi per sempre nell'uno o nell'altro modo, e la 4. quando si contrae solo per un tempo determinato; la 5. infine se prestasi il servizio per un prezzo convenuto, detto mercede.

1250. I dritti e i doveri che questi contratti di servitù inducono nel padrone da un lato e nel servo dall'altro, sono tutti acquisiti e secondari, non già innati e primitivi; poichè suppongono degli atti liberi in ambo i contraenti; i quali atti non possono emettersi che in un tempo posteriore allo sviluppo della ragione, allorquando si è acquistata la capacità naturale e giuridica necessaria per contrattare. Quindi lo stato di servitù è sempre fattizio od artificiale, e non trasmettesi per retaggio di padre in figlio, ma solo per libera volontà delle persone che vi si costituiscono; e in questo senso suol dirsi che ogni servitù è personale.

1251. Ciò mostra la falsità della massima di Aristotile letteralmente intesa = alcuni uomini nascono liberi ed altri servi =, anche in ordine alla servitù legittima; ma se intendasi nel senso che alcuni uomini son più atti a comandare ed altri a servire atteso le loro naturali disposizioni fisiche intellettuali e morali, ella è verissima e non ripugna affatto alla Morale.

1252. La 2. classe di contratti, ove trasmettesi il dritto di proprietà, ne racchiude in se molte specie; poichè questo dritto complesso consta di più dritti speciali distinti a suo luogo, i quali possono trasmettersi in tutto o solo in parte.

1253. Infatti in alcuni di tali contratti alienasi interamente il dritto di proprietà, come accade nella permuta nella vendita nella donazione e nel mutuo. La permuta è il libero scambio di una cosa per un'altra di valore equivalente, come p. e. dell'olio col grano; la vendita è l'alienazione di una cosa per un prezzo corrispondente in danaro; la donazione è la gratuita alienazione di una cosa in altrui favore; e il mutuo è il trasferimento della proprietà di un oggetto con l'obbligo di chi il riceve a restituire l'altrettanto.

1254. In altri contratti di questa specie trasmettesi uno de' dritti elementari di proprietà, come nel comodato nel precario nella locazione conduzione nel mandato nel deposito nella conduzione di un custode nel livello e nel censo. Ne' tre primi si trasferisce il solo dritto di usare la cosa col seguente divario che nella locazione conduzione, detta altrimenti affitto, si esige in contraccambio un prezzo chiamato pigione od estaglio; mentre nel comodato e nel precario concedesi gratuitamente il dritto di usare le cose proprie per un tempo determinato nell' uno ed indeterminato nell' altro, con l' obbligo di restituirle. Nel mandato si dà soltanto altrui il diritto di prendere per se il possesso della proprietà ovvero di difen-

derla ; nel deposito si dà quello di conservare le proprie cose , e nella conduzione di un custode quello di custodirle soltanto ; nel livello e nel censo infine alienasi la proprietà utile serbando per se la diretta , e ciò in perpetuo ; ma con la differenza che nel censo si esige un corrispettivo e si riserva la facoltà di liberare la cosa propria dal detto vincolo , cioè di riscattarla ; dove che il livello non è accompagnato da tal riserva , e può farsi ancora gratuitamente.

1255. La 3. classe di contratti nascenti ancora dalla 1.ª sorgente della loro divisione, comprende quelli ove si trasferiscono insieme i dritti di libertà e di proprietà; tali sono in generale i contratti di società. Imperocchè i soci che mettono in comune alcuni capitali per farli valere e produrre col patto di dividerne tra loro i frutti in proporzione delle messe impegnano ancora la propria attività materiale e spirituale , senza cui quei capitali rimarrebbero sterili e improduttivi ; quindi non vi ha trasmissione di un solo de' due dritti fondamentali , come nella 1. e nella 2. specie di contratti surriferite.

1256. Ciò accade ordinariamente ; ma può avvenire altresì che alcuni soci conferiscano soltanto il capitale , ed altri l'attività per farlo fruttare , come nel caso che facciasi una società tra un intraprenditore e degli operai non salariati , a condizione di dividersi i frutti sociali in una proporzione convenuta tra l'uno e gli altri : allora pur vi ha trasmissione di proprietà e di libertà ad un tempo.

1257. Passando alla 2.ª sorgente della divisione de'contratti, osserviamo che la trasmissione de' dritti quali che siano può farsi in varie guise , cioè assoluta o condizionale , gratuita od onerosa. Dicesi di farsi assolutamente , qualora al contratto non apponesi altra condizione da quelle che son necessarie per la sua validità, e ne formano i requisiti essenziali da noi già determinati più innanzi; e condizionatamente allorchè vi si appongono altre condizioni differenti. Quanto poi alla trasmissione gratuita od onerosa, la 1. avviene se l'uno de' contraenti dà soltanto e l'altro riceve , cioè l'uno contrae solamente delle obbligazioni e l'altro acquista solo de' dritti; la 2. poi succede quando ciascun di essi dà e riceve qual cosa, ossia contrae delle obbligazioni ed acquista de' dritti. Quindi nascono quattro specie di contratti , cioè puri , condizionati , gratuiti , ed onerosi.

1258. Intorno a' contratti condizionati è da avvertire che essi variano per la natura delle condizioni appostevi ; poichè tali condizioni possono essere positive o negative, sospensive risolutive o attributive. Diconsi positive se la sussistenza del contratto si fa dipendere dal loro adempimento, come accade in una donazione fatta altrui in contemplazione di matrimonio ; negative poi , se pel

loro inadempimento dovrà sussistere il contratto, come nella donazione per causa di morte fatta da due coniugi con la condizione della non sopravvenienza della prole.

1259. Chiamansi sospensive le condizioni, quando il contratto a cui si annettono non ha effetto sino alla loro verificazione, positive o negative che siano; risolutive, se ha effetto priachè siansi verificate, e si annulla quando si verificano; attributive infine, se l'avverarsi e il non avverarsi delle medesime fa egualmente passare un dritto da una parte nell'altra, come ne' giuochi e contratti di sorte, essendo la sorte un avvenimento il quale comunque succeda produce sempre la trasmissione di un dritto.

1260. Quanto a' contratti onerosi e gratuiti, notiamo che le obbligazioni e i dritti per la cui trasmissione distinguonsi sono altri da' doveri e da' dritti di gratitudine; poichè questi ultimi nascono eziandio da'contratti gratuiti, in cui chi riceve da un altro qualche dritto di proprietà o di libertà contrae l'obbligo di essergli grato, e l'altro ha un dritto corrispondente a quest'obbligo. Senza ritenere siffatta avvertenza è impossibile di ammettere un contratto gratuito.

1261. L'ultima divisione de' contratti, dipendente dal fine a cui tendono, ci suggerisce due specie di contratti, cioè i principali e gli accessori: i primi hanno un fine proprio, i secondi poi hanno un fine subordinato, qual è quello di agevolare o di assicurare la esecuzione di un altro contratto, e però diconsi esecutori. Tali sono il pegno e l' ipoteca, la fidejussione o pieggeria, la guarentigia pel caso di evizione, il sequestro convenzionale, la caparra e via dicendo. Il pegno e l' ipoteca son due contratti, in ciascuno dei quali il debitore consegna al creditore qualche oggetto di valore sul quale egli possa soddisfarsi nel caso che il pagamento non avvenga; e distinguonsi tra loro in ciò che l' oggetto consegnato è una cosa mobile nel pegno, e una cosa immobile nell' ipoteca. Quando l' oggetto pignorato od ipotecato fruttasse, le parti contraenti possono pattuire d'accordo che il creditore si appropri i frutti del medesimo a sconto del debito, ovvero che sel prenda totalmente quantunque sia di maggior valore, quando il debito non sia pagato nel tempo stabilito: nel primo caso si ha il patto anticretico, e nel secondo il patto commissorio. La fideiussione o pieggeria ha luogo qualora una persona si obbliga a soddisfare al creditore, se questi non sarà soddisfatto dal suo debitore che dicesi debitor principale. La guarentigia pel caso di evizione suole intervenire nel contratto di vendita, e consiste nel dare al compratore della cosa venduta il dritto di risarcimento sopra un fondo designato, da sperimentarsi allor quando altri dimostra che la cosa venduta è sua e la rivindica, e però si annulla la vendita che ne fu fatta. Il seque-

stro convenzionale è un contratto che fassi all'occasione di un litigio surto intorno ad un oggetto che fu materia di altri contratti, e consiste nel deporre l'oggetto conteso presso una terza persona sino al termine del litigio, acciocchè la parte a cui sarà aggiudicato possa più agevolmente prenderne il possesso giusta il suo dritto. La caparra finalmente è riposta nel dare che fa l'un contraente all'altro qualche cosa di valore che si consente di perdere nel caso che non pensasi ad effettuare un contratto già seguito: essa avviene o per dare una prova ed una sanzione del medesimo, o per compensare l'altro contraente se il contratto non si esegua senza colpa di lui.

1262. Non crediamo di scendere a più minuti particolari nella divisione dei contratti, perchè ciò non si esige in un corso elementare di Filosofia del Dritto; e d'altronde ogni altro contratto speciale può riferirsi ad uno de' tre capi da noi divisati.

---

## ESECUZIONE E FINE DE' CONTRATTI.

**1263. Dovere morale e giuridico di eseguire i contratti — 1264. Risposta ad un' obbiezione — 1265. Il medesimo dovere non fondasi sul mutuo consenso o sull'interesse individuale o generale — 1266. Regola universale che governa la esecuzione dei contratti — 1267. Applicazione di siffatta regola all'esecuzione de' contratti gratuiti — 1268. e de' contratti onerosi — 1269. Intervento dell'equità nell'eseguire alcuni contratti — 1270. Opinione di quelli che non scorgono nell' equità alcuna ragione giuridica — 1271. Confutazione della medesima — 1272. Regola generale intorno a' modi arbitrari di eseguire i contratti — 1273. Esemplificazione della stessa — 1274. De' modi in cui finiscono i contratti: 1.° modo, pagamento — 1275. 2.° modo, surrogato — 1276. 3.° modo, compensazione — 1277. 4.° modo, confusione o consolidamento — 1278. 5.° modo, impossibilità di dare o fare ciò che si è convenuto — 1279. 6.° modo: morte del debitore — 1280. 7.° modo: mutuo dissenso dei contraenti — 1281. Questo modo comprende la novazione la restituzione e la sostituzione — 1282. 8.° modo: inadempimento del contratto dall' una delle parti — 1283. 9.° ed ultimo modo: difetto della condizione, quando il contratto sia condizionato — 1284. Delle condizioni turpi ed impossibili.**

1263. Avvenuti che siano i contratti, sorge il dovere della loro esecuzione; ed un tal dovere è morale e giuridico a un tempo. Imperocchè quando i contratti abbiano tutti i requisiti loro essenziali, accade che una delle parti contraenti od ambedue acquistano un diritto e contraggono un'obbligazione di dare e di fare qual cosa,

l'uno a vantaggio dell'altra ; ora è innegabile che ogni obbligazione vuol essere adempiuta, e quando ad un'obbligazione corrisponda un dritto altrui, ella non può trasandarsi senza offendere un tal dritto ; dunque siccome ciò interviene appunto ne' contratti, è chiaro che questi si debbono eseguire in virtù della legge morale e giuridica che imponendo delle obbligazioni e concedendo de'dritti rende gli uni e le altre egualmente inviolabili.

1264. Non c' intratteniamo a confutare le contrarie opinioni di coloro che ricorrono ad altre sorgenti per derivarne la necessità di eseguire i contratti, come sarebbe il mutuo consenso de' contraenti e il loro interesse individuale o sociale ; poichè la loro assurdità è evidente. Infatti il mutuo consenso è una condizione e non la causa efficiente delle obbligazioni e de'dritti nascenti da'contratti, e dato che siasi liberamente, la validità de' contratti non più ne dipende ; ma la legge morale e giuridica che all'occasione di esso impone quelle obbligazioni e partecipa quei dritti, ne sostiene e garentisce il valore da se medesima ; dunque l'obbligo di eseguire i contratti non deriva dal mutuo consenso de' contraenti.

1265. Nè vale opporre in contrario che un contratto già avvenuto si può sciogliere per mutuo consenso delle parti legittimamente, come per esso si è fatto da prima. Imperocchè è da riflettersi che i dritti trasmessi in un contratto son tutti relativi e condizionali, e però acquistati che siansi una volta, si possono cedere di nuovo liberamente ; per questa libera cessione non più sussistono le obbligazioni contratte in ordine àd essi e verso la parte che li cede, essendo chiaro che il dovere di rispettare un dritto dura quanto il dritto stesso. Or ciò avviene appunto allora che sciogliesi un contratto per mutuo e libero consenso delle parti ; quindi la necessità di eseguirlo non dipende dal consenso, il quale è sempre un puro e semplice requisito per la validità del medesimo. Rispetto al principio dell' interesse, individuale o sociale che vogliasi, abbiam dimostrato a suo luogo, che questo non può essere la sorgente delle obbligazioni e de' dritti umani, avendo un carattere subbiettivo contrario a quello delle relazioni morali e giuridiche, ed essendo sfornito di ogni autorità ; quindi mal si fonda su di esso un dovere generale qual è quello di eseguire i contratti. La esecuzione de' contratti è certamente utile all'individuo ed alla società ; ma per mille circostanze può talvolta riuscir dannosa all' uno od all'altra ; laonde sarebbe incerta la obbligazione di eseguire i contratti, qualora avesse per sorgente il principio dell' interesse. Riteniamo impertanto che la sorgente di cosiffatta obbligazione sia la legge morale e giuridica che prescrive di adempiere ogni dovere e di rispettare ogni dritto.

1266. Ma qual è poi il modo in cui debbonsi eseguire i contratti? In ogni contratto accade sempre che le parti convengono di dare o di fare qualche cosa determinata l'una a vantaggio dell'altra in un dato modo e tempo, e le obbligazioni e i dritti che ne nascono riferisconsi a tal cosa da darsi o da farsi in quel tempo e modo; quindi possiam dire che i contratti generalmente debbono eseguirsi col dare o fare ciò che si è convenuto tra le parti nel modo e tempo determinato.

1267. Questa regola generale soggiace ad alcune modificazioni dipendenti dalla varietà dei contratti o dall' arbitrio de' contraenti. Infatti considerando la natura de' contratti gratuiti e degli onerosi è facile il vedere come gli uni voglionsi eseguire in guise differenti dagli altri; poichè ne' primi una delle parti cede un dritto gratuitamente all'altra; onde apparisce che questi sono fatti sotto l'ispirazione della generosità del cedente. Or la generosità essendo un affetto spontaneo dell' animo umano dee lasciarsi nella sua libertà nè può costringersi dentro certi limiti dall'altrui volontà senza offendere la sua ingenita delicatezza; quando dunque trattasi di eseguire un contratto gratuito, la parte che ha ceduto il dritto non può essere obbligata di dare o di fare la cosa convenuta in altro modo e tempo da quello che espressamente si è stabilito, nè l'altra parte può altro pretendere. Quindi è che tali contratti diconsi da' giureconsulti di *stretto dritto* per significare che debbono eseguirsi appuntino ne' termini espressamente convenuti, nè più nè meno.

1268. Per contrario ne'contratti onerosi ciascuna delle parti intende di dare o fare qual cosa in contraccambio di un' altra equivalente, e però essi fannosi sotto l'ispirazione della giustizia; or questa virtù esige che serbisi l'eguaglianza giuridica tra i contraenti, ossia che ognun di essi dia nè più nè meno di quanto riceve; dunque la loro esecuzione vuol farsi in modo che la detta uguaglianza del dare e del ricevere sia mantenuta. Per tal ragione i giureconsulti chiamano questi contratti di buona fede; poichè la buona fede sussiste nell'uomo quando il suo animo è inteso alla giustizia, e però credesi obbligato di dare a ciascuno il suo e di non offendere chicchessia giusta le due massime della naturale giustizia = *Neminem laedere* = *Ius suum cuique tribuere* =. In conseguenza di ciò nell'eseguire i contratti onerosi non bisogna attendere solamente a' termini espressi della convenzione seguita tra le parti contraenti, ma ancora alle ragioni dell' uguaglianza giuridica; in modo che se questa verrebbe meno eseguendo ciò che espressamente si è convenuto è mestieri di apportarvi una modificazione sufficiente a mantenerla.

1269. Egli può ben succedere che in un contratto oneroso l' u-

guaglianza del dare e del ricevere sia solo apparente per poca avvertenza dell'uno o dell'altro contraente, ovvero che sopravvenga una circostanza impreveduta ed imprevedibile che avvertita a tempo avrebbe certamente indotto le parti a stipulare altrimenti intorno alla cosa già convenuta. In questi casi giustizia richiede che sia modificata la esecuzione del contratto in guisa che serbisi una reale uguaglianza, oltrepassando i confini della stipulazione verbale: allor dicesi che interviene la equità.

1270. Credono alcuni che la ragione dell'equità non sia giuridica, talchè scostandosi da essa ed insistendosi sui termini espressi della convenzione ne' casi accennati non offenderebbesi il dritto altrui; poichè dicono la convenzione essere stata valida nel tempo che fu fatta; quindi quella parte che pretende di eseguirla giusta i suoi termini non toglie all'altra alcuna cosa.

1271. Ma è da avvertire che la giustizia impone all'uomo di esercitare i suoi dritti col menomo incomodo degli altri e di non farsi più ricco col danno loro; or questo precetto è violato nella suddetta ipotesi, poichè ne' contratti onerosi niuno vuol dare più di quello che riceve nè intende obbligarsi al di là di questa proporzione; quando dunque per un malinteso o per alcuna circostanza indipendente dalla volontà de' contraenti nè prevedibile da essi l'uno riceverebbe più di quello che dà, l' equità che prescrive una modificazione nell' eseguimento del contratto, è di ragione giuridica. Qui ha luogo l' adagio comune = *Summum ius summa injuria* = il quale fondasi nella natura de' dritti umani; poichè questi dritti formano un ordine atteso la coesistenza de' loro soggetti quali sono le persone; quindi siccome ogni forza coordinata alle altre in un sistema dee temperarsi nella sua azione in guisa da non impedire l'azione di esse ma invece da agevolarla e promuovere, così un dritto esercitato a tutto rigore senza riguardo ad altri dritti trascorre l' ordine giuridico e diventa un'ingiustizia.

1272. Rispetto a' modi arbitrari in cui può convenirsi tra le parti di eseguire i contratti, non possiamo discendere a' particolari; poichè questi modi sono indefiniti di numero, potendo variare ad arbitrio degli uomini; quindi diam solo una regola generale dettata dalla sana ragione. Essa consiste in ciò che i modi arbitrari apposti a' contratti nella loro stipulazione non ripugnino alla natura ed al fine naturale de' medesimi; ed ella è assai giusta, poichè altrimenti ne' contratti interverrebbe una contraddizione; or la contraddizione che in teorica è un' impossibilità metafisica, diviene in pratica un' impossibilità morale; quindi non può produrre alcuna obbligazione nè dritto veruno, discendendo ogni dritto ed obbligazione dalla legge morale.

1273. Supponete p. e. che alcuno locasse altrui un fondo rustico e pretendesse che questi non potrebbe percepirne il ricolto dopo la coltivazione: questo modo annesso all' uso del fondo locato contraddice alla natura ed al fine del contratto stipulato; laonde devesi considerare come se non vi fosse apposto nella sua esecuzione.

1274. La esecuzione de' contratti è il modo più semplice e naturale in cui essi finiscono; poichè, dato o fatto che siasi ciò che dall'una e dall' altra parte si è convenuto, dentro i termini stabiliti e prescritti dalla loro natura e fine, ognuna di esse ha adempiuto la obbligazione contratta ed attuato il dritto acquistato; ondecchè non vi è altro a pretendere.

1275. Ma sonovi ancora altri modi di finire i contratti che qui giova accennare per compiere questo articolo. Può avvenire che per colpa di una parte non si possa dare o fare precisamente ciò che si è convenuto con l'altra: allora bisogna dare o fare altra cosa equivalente alla prima, e così pure finisce il contratto. L'istesso è a dire se l'una parte dia o faccia col consenso dell'altra l'equivalente di ciò che deve e potrebbe: questo doppio modo di finire un contratto dicesi surrogato ed equivale al 1.° modo denominato pagamento.

1276. Un 3.° modo è la compensazione la quale accade quando il debitore soddisfa al creditore cedendogli un credito che ha verso di lui e che è dell'istesso genere egualmente certo ed esigibile e di egual valore; poichè siffatta compensazione pure equivale al pagamento.

1277. Un 4.° modo è la confusione o il consolidamento, pel quale il debitore acquista il dritto del creditore, o pur questi contrae l'obbligazione di quello; poichè in tal modo cessa l'obbligazione dell'uno e il dritto dell'altro; quindi il contratto non più sussiste, ossia ha fine. Così accade p. e. quando un censuatario acquista dal censente il dominio diretto del fondo censitogli.

1278. Un 5.° modo è l'impossibilità sopravvenuta di dare o di fare ciò che si è stabilito, senza colpa del debitore; come allora che l'oggetto convenuto siasi indicato in ispecie e non in genere, ed intanto è perito; poichè in tal caso pel deperimento di esso vien manco l' obbligazione e il dritto di cui era il subbietto, e però il contratto cessa di esistere. Così interviene quando siasi altrui locata una casa in particolare che venga distrutta da un tremuoto. Ma se la suddetta impossibilità sia sopravvenuta per colpa del debitore, ovvero l'oggetto siasi indicato in genere e non in ispecie, nel 1. caso il debitore è tenuto al risarcimento del danno, e nel 2. il contratto rimane in vigore fintanto che esista un oggetto del genere designato.

1279. Un 6.° modo è la morte del debitore; poichè estinto allora il soggetto dell'obbligazione, questa vien meno del pari che il dritto

corrispondente alla medesima; quindi finisce il contratto. È da avvertire però che ciò ha luogo per le obbligazioni dette personali cioè riguardanti un'azione da farsi dal debitore; poichè se trattasi di obbligazioni reali che hanno per subbietto la proprietà del debitore, la morte di costui non le estingue, rimanendo la proprietà in cui versano; quindi il creditore può rifarsi del suo dritto sulla medesima.

**1280.** Un 7.° modo è il mutuo dissenso de'contraenti; poichè non vi è cosa più naturale che un contratto si sciolga all'istessa guisa che fassi, cioè per consenso reciproco; dato però che quello sia dissolubile di sua natura; il che non sempre accade, siccome vedrassi a proposito del contratto conjugale.

**1281.** Questo modo comprende in se la novazione la restituzione e la sostituzione. La novazione ha luogo quando sciogliesi un contratto anteriore e se ne fa un altro nuovo; la restituzione quando sciogliesi un contratto senza farne alcun altro in sua vece; e la sostituzione allorchè sostituiscesi un creditore ad un altro creditore, o un debitore ad un altro debitore. In questo secondo caso vi ha mestieri del consenso del creditore, poichè a lui importa certamente che il suo debitore sia una persona anzichè un'altra, non essendo tutte egualmente atte e disposte a soddisfarlo. Nel 1.° caso poi non vi ha d'uopo del consenso del debitore, poichè è indifferente per lui di pagare ad uno piuttosto che ad un altro.

**1282.** Un 8.° modo è l'inadempimento del contratto da una delle parti contraenti; poichè l'altra parte può allora, se vuole, non osservare il contratto anche dal canto suo, essendo la obbligazione di adempirlo condizionata a quella della prima parte; la quale d'altronde non ha che pretendere, dando ella stessa l'esempio dell'inadempimento. Abbiam detto *se l'altra parte il vuole*; poichè stante la validità del contratto, questa ha il dritto di costringere la parte renitente a mantenerlo; quindi senza il suo consenso il contratto non può cessare.

**1283.** Un 9.° modo finalmente è il difetto della condizione apposta al contratto allorchè sia questo condizionale. Bisogna osservare però che il contratto finisce diversamente giusta la diversa natura della sua condizione, poichè questa può essere sospensiva o risolutiva; quando è sospensiva, finisce il contratto se ella non si adempia ed è nullo sino a questo punto; quando poi è risolutiva, il contratto finisce se ella si avveri, e fino alla sua verificazione ha tutto il suo vigore. Sicchè un contratto celebrato sotto una condizione sortisce il suo effetto ovvero il perde secondo che si adempie o non si adempie la sua condizione quando è sospensiva; per contrario ha il suo vigore o il perde secondo che non si avvera o pur si avvera la sua condizione, quando è risolutiva.

1284. Non occorre di trattare specialmente delle condizioni turpi ed impossibili che talora annettonsi à contratti condizionali; poichè queste formano un elemento costitutivo de' medesimi, il quale è stato da noi compreso nella possibilità di dare o di fare ciò che si è convenuto, distinta in fisica morale e giuridica; quindi le quistioni intorno alla sussistenza e cessazione di tali contratti si possono risolvere richiamando alla memoria quello che si è detto a proposito di siffatta possibilità.

---

## ALTRI MODI DELLA TRASMISSIONE DE' DRITTI.

**1285. Oltre i contratti sonovi altri modi di trasmettere i dritti — 1286. Successione: dividesi in due specie, cioè per testamento e *ab intestato* — 1287. La 2. fondasi nel Dritto sociale, ma la 1. fondasi pure nel Dritto individuale — 1288. Obbiezione contro la validità del testamento per Dritto naturale — 1289. Derivazione di essa dal Dritto civile — 1290. Falsità di tal dottrina nel suo principio — 1291. Questo è smentito dall' autorità del genere umano e della Religione — 1292. La stessa dottrina ha dell' ambiguo. Il testatore dispone de' propri dritti durante la vita e non dopo la morte — 1293. La condizione apposta al testamento, che desso cioè sia valido, quando non venga rivocato fino alla morte del testatore, equivale ad una condizione sospensiva — 1294. La legge civile non crea alcun dritto; ma determina solo e garentisce i dritti naturali. Non può dunque dirsi la sorgente del dritto di testare —.1295. Altro argomento in sostegno di questa verità — 1296. Ella è sostenuta dal consenso di tutti i popoli civili — 1297. e dalla coscienza individuale dell' uomo — 1298. La teorica del testamento sarà ripigliata nel Dritto sociale domestico — 1299. Del patto successorio: sua analogia col testamento, e sua differenza dal medesimo — 1300. Obbiezione contro la validità di questo patto — 1301. Risposta all' obbiezione: questo patto può sortire il suo scopo legalmente — 1302. La trasmissione de' dritti che in esso avviene, è seria — 1303. Conversione del patto successorio in un' altra convenzione legittima — 1304. Prescrizione: condizioni che ella esige — 1305. Quando vi concorrano tutte le condizioni, è legittima per Dritto naturale — 1306. Obbiezione contro questa dottrina — 1307. Risposta all' obbiezione — 1308. Altra ragione in sostegno dell' addotta dottrina — 1309. Usucapione: sua differenza dalla prescrizione — 1310. Essa è valida per legge naturale — 1311. Osservazione del Rosmini a questo proposito — 1312. La legge positiva per qual motivo sanziona la prescrizione e l'usucapione — 1313. Fine della trasmissione de' dritti.**

1285. Quantunque ogni contratto sia un modo in cui trasmettesi un dritto da una persona in un' altra, tuttavia sonovi altri modi egualmente giuridici di questa trasmissione, come la successione il

patto successorio la prescrizione e l'usucapione; quindi ragion vuole che qui li esponiamo per non lasciare una lacuna sopra un articolo così importante.

1286. La successione è il modo in cui trasmettonsi i dritti da una persona defunta nelle altre che a lei sopravvivono; e dividesi in due specie, l'una per testamento e l'altra *ab intestato* come dicono i giureconsulti.

1287. La 2. specie a nostro avviso fondasi ne'dritti sociali degli uomini; laonde non crediamo opportuno di trattarne nella 1. parte della Filosofia del Dritto che si restringe a' dritti individuali. La 1. specie poi ha un doppio fondamento, l'uno nel Dritto individuale, e l'altro nel Dritto sociale; quindi è forza di discorrerne fin da ora per non ritornare poi indietro quando ci cadrà in taglio di parlarne per stabilire la sua base sociale.

1288. Molti opinano che la teorica della successione per testamento non appartenga al Dritto naturale, e la riferiscono al Diritto positivo: costoro invocano la massima = *Mors omnia solvit* =, la quale applicata a'dritti umani importerebbe che la morte dell'uomo distrugge ogni sua giuridica relazione con gli altri uomini; quindi il testamento nel quale egli trasmette loro i suoi dritti dopo la sua morte sarebbe nullo per legge naturale.

1289. Il suo giuridico valore deriverebbe dalla legge civile; poichè la civil compagnia è interessata direttamente nella trasmissione della proprietà, essendo questa un bisogno de'cittadini; quindi ella accorre con giusta ragione per disporne, quando per la morte del proprietario rimane libera, e diventerebbe materia d'infiniti contrasti per l'avidità de'superstiti che tutti potrebbero pretendere alla sua occupazione.

1290. Ma esaminando il fondamento di questo discorso, di leggieri si scorge la sua debolezza; infatti l'addotta massima è inapplicabile a'dritti umani, generalmente parlando. Imperocchè tutti gli elementi costitutivi di questi dritti possono ben sussistere nello spirito umano dopo che egli pel fenomeno della morte si è sprigionato dal corpo: egli conserva le sue facoltà essenziali di sentire di conoscere e di volere che formano il 1. elemento giuridico subbiettivo; ritiene il carattere personale, riposto nell'uso intelligente e moralmente libero di sue potenze che ne forma il 2. e mantiene la capacità di godere che costituisce l'elemento utile. Gli elementi giuridici obbiettivi neppure gli mancano in questo stato; poichè le sue azioni han sempre il naturale lor rapporto con la legge morale ch'è immutabile, e per tal ragione ne ricevono la conveniente sanzione. Sicchè lo spirito umano risguardato sotto un punto di veduta puramente filosofico è ancora nell'altra vita un soggetto giuridico.

1291. L'autorità del genere umano e quella più veneranda della Religione confermano tal verità; poichè gli uomini che l'anima col corpo morta non fanno, riconoscono universalmente come un dovere la pietà verso gli estinti, e la Bibbia c'insegna che la Chiesa come società spirituale gli comprende nel suo seno del pari che i vivi; or qual società vi ha mai senza alcun dritto nelle sue membra? Dunque la morte non scioglie ogni legame giuridico dello spirito umano con altri esseri a lui simili, e però la massima = *Mors omnia solvit* = non può a tutto rigore applicarsi all'economia de'dritti umani.

1292. Ma il citato discorso non poggia solo sur una base assai debole: esso contiene ancora degli equivoci, e disconosce i limiti dell'autorità legislativa civile. Di vero supponesi in tal discorso che il testatore trasmetta agli eredi i suoi dritti dopo la sua morte, quando cioè ha perduto la capacità di disporne; ma tal supposizione è gratuita. Imperocchè il testatore dispone de'suoi dritti durante sua vita, quando n'è ancora in pieno esercizio; e solo appone alla trasmissione di essi un tempo od una condizione, volendo che abbia il suo effetto dopo la propria morte e nel caso che egli non abbia frattanto rivocato il testamento; or qual ripugnanza si può scorgere in questa trasmissione? Forse un dritto non può trasmettersi per un tempo anzichè per un altro secondo che aggrada a chi il possiede? Ei basta che le persone a cui trasmettesi il possano ricevere ed esercitare nel tempo determinato, perchè la trasmissione ne sia legittima ed efficace; or ciò accade bene nel testamento, poichè gli eredi posson bene sottentrare a'dritti del testatore dopo la sua morte.

1293. Quanto alla condizione di non essere rivocato il testamento pria della morte del suo autore, essa è una condizione sospensiva, la quale non contiene ripugnanza di sorta alla natura ed al fine dell'atto a cui apponesi; quindi non l'inferma in verun modo e può ritenersi come legittima del pari che pe'contratti ove spesso interviene lasciando ad essi tutto il naturale e giuridico lor valore.

1294. L'autorità legislativa civile infine non crea da se sola alcun dritto, ma solo dispone della modalità di dritti già preesistenti e fondati nella legge naturale, ora specificandoli, ed ora estendendone o restringendone l'esercizio secondo che i bisogni sociali richieggono; se dunque ella concorre a regolare i testamenti, è d'uopo il convenire che preesista a lei il dritto di testare.

1295. Le disposizioni della legge civile su questa materia trovansi talora ingiuste, com'eran quelle delle leggi feudali che manomettevano la patria potestà impedendo che l'erede potesse mai disporre della proprietà del reditaggio, quantunque l'interesse della

famiglia a capo della quale ponevasi, necessitasse l'alienazione o la diminuzione di tal proprietà; or quando il dritto di testare derivasse totalmente o primitivamente dalla legge suddetta, non vediam ragione di dichiararla ingiusta, comunque lo stabilisse; poichè l'ingiustizia di una disposizione legislativa suppone un contrasto tra la medesima ed un'altra legge superiore che debba servirle di regola immutabile. Quest'altra legge nel caso nostro non può essere che la legge naturale; perchè ella solo precede la legge positiva e ne costituisce il fondamento e la norma invariabile; dunque la legge naturale è la prima sorgente del dritto di testare.

1296. In difetto di ogni altro argomento noi potremmo riconoscere siffatta verità attendendo all'universalità ed uniformità del fatto che tutti i popoli ammettono negl'individui umani quel dritto; poichè le leggi fatte dai popoli avendo per fine di regolare i loro interessi riescon sempre varie e difformi le une dalle altre, variando questi interessi dall'uno all'altro per mille congiunture differenti; dunque il loro accordo generale sur un punto determinato, com'è il dritto di testare riconosciuto in ogni uomo, vuol riferirsi ad un altro principio diverso dalla loro volontà variabile di sua natura.

1297. Finalmente il dritto di testare come proprio dell'individuo manifestasi nel sentimento individuale dell'uomo; poichè l'uomo ha la coscienza di questo suo dritto e vi scorge un carattere sacro e inviolabile; egli ama naturalmente di esercitarlo, gode in pensando che la sua volontà depositata nel testamento sarà rispettata da'posteri, ne raccomanda con ardore il rispetto, ed è colpito da dolore profondo, quantunque volte sospetti che ella forse resterà inadempiuta. Or questo sentimento che ferve specialmente negli animi più culti ed onesti è per noi ispirato dall'Autor della Natura; poichè ordinando Egli tutto l'uomo alla sua naturale destinazione, quando gli concede un diritto necessario per l'adempimento di essa gl'imprime uno stimolo che lo spinge ad attuarlo, rappresentato dal sentimento; perciò ancora manteniamo che il dritto di testare sia dalla legge naturale, non già dalla legge positiva.

1298. Non è mestieri il soffermarci a dileguare le obbiezioni incontrario; poichè elle possono agevolmente risolversi in conseguenza dell'esame da noi istituito dell'opposta opinione. Ripiglieremo questo articolo nella 2.ª parte della Filosofia del Dritto a proposito della società domestica ov'è l'altro fondamento della successione testamentaria.

1299. Con questa specie di successione finor discorsa ha un'analogia il patto successorio; poichè esso consiste nella trasmissione del dritto di proprietà sia in tutto che in parte che alcuno fa ad un

altro, accompagnata da un consenso reciproco; ma a condizione che abbia il suo effetto dopo la morte del donante; quindi è simile al testamento per la condizione del tempo di sua esecuzione, e ne differisce solo in ciò che l'uno si fa indipendentemente dal consenso dell'erede, e però è un atto unilaterale; dove che l'altro avviene per consenso di ambo le parti ed è un atto bilaterale.

1300. Non mancano degli scrittori che impugnano la validità del patto successorio dicendo che la trasmissione del dritto nel medesimo non è seria, poichè manca la possibilità legale di conseguire il suo scopo facendosi nel tempo ch'è per estinguersi la sfera giuridica del donante.

1301. Ma tal ragione da essi addotta è insussistente; poichè la trasmissione del dritto mediante il patto successorio si fa durante la vita di colui che il possiede, come nel testamento; e la condizione del tempo in cui dovrà sortire il suo effetto, non osta alla validità di essa, potendo bene il donatario entrare in possesso del dritto acquistato già prima, in quel tempo. Dunque la suddetta trasmissione può ben conseguire il suo scopo legalmente.

1302. Quanto poi alla serietà della medesima, se ne dubita forse, perchè l'una delle parti intenderebbe di trasmettere il suo dritto allorquando l'è impossibile di più usarne atteso la sua morte? Ma è da avvertire che trattandosi della trasmissione de'dritti, l'una delle parti tra cui ella interviene, entra nel possesso de'dritti ceduti, quando l'altra ne esce; quindi il patto successorio da questo lato è simile ad ogni altro contratto stipulato sotto una condizione che determini il tempo in cui si vuole di comune accordo che si cominci ad esercitare il dritto trasmesso. Perchè dunque mancherebbe di serietà il patto successorio?

1303. Questo patto equivale in sostanza ad un altro in cui l'una delle parti trasmetterebbe nell'atto stesso della stipulazione il suo dritto pieno di proprietà all'altra parte, la quale accettandolo concedesse a lei di ritenerne l'usufrutto sua vita durante; or qual difetto giuridico presenta mai quest'altro patto? Conchiudiamo adunque che il patto successorio ha tutto il suo vigore nel Dritto universale.

1304. L'ultimo modo in cui trasmettonsi i dritti umani è la prescrizione: questa ha luogo allorchè alcuno acquista per semplice possesso un dritto di cui non apparisce il vero padrone da tempo immemorabile. Ella suppone la buona fede nel nuovo possessore, il possesso continuato e pacifico per lunghissimo tempo, e la qualità di esser prescrivibile nella cosa posseduta.

1305. Quando vi concorrano siffatte condizioni, la prescrizione è legittima per legge naturale; poichè allora si può a ragione presu-

mere che il dritto sia legittimamente passato dall'antico al nuovo possessore; sebbene per la lunghezza del tempo trascorso siasi perduta la memoria del modo in cui avvenne il passaggio.

1306. Alcuni impugnano il suo valore giuridico insistendo sulla inviolabilità de'dritti umani, la quale è indipendente dal tempo; quindi se esiste il vero padrone di un dritto, non si può mai prescriverlo, qualunque sia il tempo che altri il possieda, sia pure tranquillamente e in buona fede.

1307. Ma qui ricordiamo che il dritto umano ha per elemento essenziale il dovere giuridico; or questo dovere non sussiste quando manchi qualsiasi segno esteriore del dritto che potrebbe supporsi di esistere in qualche persona. Ciò accade appunto nel fatto della prescrizione quando sia accompagnato dalle condizioni suddette; poichè allora non apparendo da tempo immemorabile alcun padrone del dritto tranquillamente e continuamente posseduto è ragionevole il credere che non vi sia realmente; e però la prescrizione non racchiude veruna lesione giuridica.

1308. Vi è ancora un'altra ragione che legittima questo modo della trasmissione de' dritti, attinta pure dalla legge naturale. Essa è nel fine per cui tal legge concede agli uomini i lor dritti, il quale consiste nell'utile che dal loro uso può ricavarsi; or se un dritto restasse per sempre nella sua integrità, quand'anche fosse neglelto per tempo lunghissimo e fosse perduta ogni memoria di qualunque proprietario di esso, diventerebbe del tutto inutile, nè potrebbe servire al proprio fine naturale. Sicchè abbiam giusto motivo di riferire al Dritto naturale la legittimità della prescrizione.

1309. L'usucapione differisce dalla prescrizione rispetto al titolo su cui fondasi il dritto per essa acquistato; poichè un tal titolo è presunto nella prescrizione, cioè supponesi che vi sia stato realmente, quantunque siane dispersa la rimembranza nella lunghezza del tempo; nell'usucapione poi vi è un titolo reale ed attuale, consistente nel fisico legame che formasi tra la cosa e il nuovo possessore insensibilmente nel tempo stesso che sciogliesi di mano in mano quel vincolo che la cosa medesima avea con l'antico suo padrone. Ma l'una e l'altra soggiacciono alle stesse condizioni da noi già avvertite qui innanzi, e riconoscono egualmente il lor valore giuridico dalla legge naturale.

1310. Infatti i dritti umani sulle cose suppongono un legame fisico morale di esse con la persona dell'uomo; poichè senza questo legame le cose gli tornerebbero inutili; or quando il padrone di una cosa trascura di usarne e la pone in dimenticanza, ed altri a saputa ed in presenza di lui comincia a servirsene congetturando che la sia abbandonata o pur vogliasi abbandonarla, e non è turbato nel suo

possesso per lungo tempo, la cosa si scioglie per dir così dal suo vincolo col primo, e si lega al secondo; dunque cessa il dritto su di essa nell'antico padrone, e nasce nel suo nuovo possessore.

1311. Questi, al dir del Rosmini, allorchè piglia a possedere la cosa altrui sotto gli occhi del padrone fa come un esperimento della volontà di lui per assicurarsi se veramente abbia deposta l' intenzione di ritenerla come sua, ed essendo in buona fede è pronto a rilasciarne il possesso qualora apparisca che quegli vuol conservarla; laonde l'usucapione è legittima nel suo cominciamento. In progresso di tempo continuandosi il possesso senza interrnzione e disturbo si ha tutta ragione di credere che la cosa sia abbandonata, e però diviene giusta proprietà del nuovo possessore. Dopo ciò l'antico padrone se risvegliasi e pretende di rioccupare la cosa un dì sua, nol può senza incorrere in una lesione giuridica; poichè il suo dritto si è estinto pel disuso della sua materia, e sussiste il dritto di colui che se l'ha appropriata per legittima occupazione.

1312. Sicchè dobbiam conchiudere che l'usucapione e la prescrizione sono un giusto modo della trasmissione de' dritti per legge naturale. La legge positiva poggiando sul natural fondamento dell'una e dell'altra vi appone la sua sanzione, poichè l' una e l' altra servono mirabilmente a rendere certo e tranquillo l'esercizio de'diritti che importa molto al benessere della società.

1313. Qui poniam termine alla trasmissione de' dritti, potendo riportarsi sotto i vari modi che ne abbiamo specificato ogni altro possibile a concepirsene.

---

## ESTINZIONE DE' DRITTI.

**1314. L'ultima quistione del Dritto individuale è quella che riguarda la estinzione dei diritti — 1315. La estinzione de' dritti è possibile, e ciò apparisce dal fatto della loro trasmissione — 1316. Quistioni intorno alla medesima: 1.ª quistione: in quali altre guise possonsi estinguere i dritti nell'uomo? — 1317. 1. Semplice abbandono o rinunzia — 1318. Necessità delle pruove per la sua verificazione — 1319. Varietà di queste pruove — 1320. 2. Difetto di un elemento giuridico essenziale — 1321. Difetto del 1. elemento — 1322. Difetto del 2. elemento — 1323. Osservazione sul difetto di questo elemento — 1324. Difetto del 3. elemento — 1325. Esempio del medesimo — 1326. Difetto del 4. elemento — 1327. Esempio del medesimo — 1328. Difetto del 5. elemento — 1329. Ciascuno degli elementi giuridici può venir meno e produrre la estinzione di un dritto — 1330. 2.ª quistione: la estinzione de' dritti nell' uomo ha luogo durante la sua vita? Soluzione della medesima — 1331. Cause fisiche, e cause morali interne, onde può**

avvenire la estinzione de' dritti — 1332. Cause morali esterne — 1333. 3. Quistione: i dritti dell' uomo estinguonsi tutti per la sua morte? soluzione innanzi accennata — 1334. Conferma della medesima: l' uomo conserva dopo la morte il dritto di proprietà morale — 1335. Pruova dedotta dalla coscienza individuale — 1336. Pruova dedotta dal culto delle tombe — 1337. La morte estingue il dritto di proprietà reale e intellettuale — 1338. Apparente difficoltà di conservare il dritto di libertà dopo la morte — 1339. Essa nasce da un falso concetto della libertà: vero concetto della medesima — 1340. Essa può rimanere dopo la morte — 1341. Quando il dritto di libertà in generale può conservarsi nell' altra vita — 1342. Quali modi del medesimo si estinguono allora — 1343. Quali modi ne rimangono in vigore — 1344. Conclusione, i due dritti fondamentali ponno in parte sussistere dopo la morte del corpo.

1314. L'ultima quistione che ci resta a discutere nel Dritto individuale è quella che riguarda la estinzione de' dritti nell' uomo. Primamente dimandiamo se tal' estinzione sia possibile.

1315. Il fatto della trasmissione de' dritti da uomo ad uomo, il quale è vestito di un carattere morale e giuridico, basterebbe da se solo a dimostrare che i dritti dell' uomo si possono estinguere; poichè avvenuta la trasmissione di un dritto in qualcuno de' modi legittimi che abbiamo descritti nelle antecedenti lezioni, questo dritto si estingue, ossia cessa di esistere in colui che l'ha trasmesso.

1316. Ma la trasmissione è la sola guisa in cui accade e può accadere la detta estinzione? Inoltre la estinzione de' dritti avviene solo durante la vita dell'uomo nel mondo terrestre? Finalmente la medesima intesa in tutta la sua estensione succede ancora per la morte dell'uomo?

1317. Rispondendo alla 1. di queste altre speciali quistioni, osserviamo che i dritti umani possono cessare in due altre guise non meno legittime: la prima di esse è il semplice abbandono o la rinunzia che ne faccia la persona che n'è il soggetto. Riflettiamo a tal proposito che alcuni dritti dell'uomo non sono di assoluta necessità per lui al conseguimento del suo fine assoluto; quindi egli vi può rinunziare senza ombra d' immoralità; or quando tal rinunzia non sia fatta in favore di qualcuno, la cessione del dritto che sua mercè avviene, dicesi aver luogo per semplice abbandono; talchè altri il possono giustamente acquistare per via dell' occupazione.

1318. Questo abbandono però vuol essere provato per chi intenda di appropriarsi il dritto abbandonato, e non si può supporla generalmente; poichè ogni dritto è un bene per l' uomo che il possiede; or non è certamente conforme all'umana natura il rinunziare

ad un bene, essendo ella portata all'acquisto e godimento del bene da un impulso perenne e irresistibile; quindi la rinunzia di un dritto non è da presumersi senza pruove.

1319. Queste pruove poi sono varie; poichè si possono dedurre dalle parole del proprietario, da' suoi fatti o non fatti, e dalle circostanze della cosa ch'è la materia del dritto. Quanto alle parole ed a' fatti con cui il proprietario dimostra la intenzione di abbandonare il dritto suo, non vi è nulla da aggiungere in particolare; poichè sì i fatti che le parole possono chiaramente palesare quella intenzione. L'istesso è a dire di alcune circostanze relative alla materia del dritto; poichè esse ancora possono rendere evidente la cessazione del dritto medesimo, come accade allora che la sua materia non che essere abbandonata dal padrone, ella stessa lo abbandona da se: così avverrebbe, se un uccello fuggisse dalla gabbia e si disperdesse ne' boschi; poichè allora è ragionevole il pensare che siasi deposta l'intenzione di ritenerlo come sua proprietà. Ma le pruove ricavate da' non fatti, ossia dalle azioni negative di chi possiede un dritto, debbono essere accompagnate da certe condizioni per indurre una presunzione giuridica: ciò può vedersi nel fatto della prescrizione dianzi esaminato, ove tra le altre condizioni si esige la tranquillità e continuità del possesso da tempo immemorabile e la buona fede del possessore.

1320. La seconda guisa dell'estinzione di alcuni dritti nell'uomo consiste nel difetto di alcun elemento giuridico essenziale che vi sopravviene; ed essa è estesissima atteso la complessità dell'idea del dritto. Noi determinando questa idea abbiam veduto che il diritto umano consta di cinque elementi, tutti essenziali alla sua sussistenza; quindi è chiaro che se alcun di essi vien meno sia per colpa del soggetto sia senza sua colpa, il dritto viene a cessare e si estingue.

1321. Or non vi ha dubbio che ciò sia possibile rispetto a ciascuno degli elementi giuridici; e per fermo cominciando dagli elementi subbiettivi, le facoltà essenziali dell'uomo, sebbene esistano sempre nella loro radice ch'è riposta nell'attività radicale dell'animo la quale costituisce l'istessa sostanza del suo essere, pur nondimanco possono venir meno nel loro esercizio; or quando ciò accada, cessano alcuni dritti per la impotenza del loro soggetto. Tale sarebbe il dritto di occupare una cosa libera ed esposta all'occupazione di tutti: esso vien meno in coloro che fossero colpiti da fisica impotenza; l'istesso avverrebbe del dritto acquistato da un servo per contratto di servitù a tempo determinato, quando egli divenisse impotente a prestare la sua opera in quel tempo.

1322. Rispetto al 2. elemento riposto nel carattere personale os-

sia nell' uso intelligente e libero delle facoltà, questo può ancora venir manco nell'uomo e così estinguere alcuni dritti di lui. Infatti l'uomo può soggiacere ad alcune infermità che sospendono l'esercizio della intelligenza e del libero arbitrio, come sono la imbecillità e la pazzia; in queste circostanze infelici vi ha de' dritti che non possono più sussistere in lui, come p. e. il dritto del comando il quale esige l'attuale uso di quelle facoltà.

1323. È da notarsi però che l'ostacolo ond'è impedito l'esercizio di esse vuol essere permanente per estinguere un dritto che il suppone come condizione essenziale; poichè s'è temporaneo e passeggero, sospende solo il dritto durante il tempo in cui sussiste, e nol fa cessare del tutto.

1324. Il 3. elemento giuridico, consistente nell'utile, è più degli altri soggetto a perire; e per fermo le cose materiali che diconsi utili in quanto servono all'esplicazione dell'umana attività e possono col loro uso addurre un piacere all' individuo soddisfacendo ai suoi bisogni, sono ben capaci di esser distrutte e diventare inutili per alcune alterazioni che soffrono: allora il dritto su di esse vien meno, com'è il dritto di proprietà, poichè il suo subbietto non più esiste, o se esista, ha perduto quella modalità che il rendeva un subbietto giuridico.

1325. Verbigrazia supponete che un fondo rustico sia inghiottito da una voragine: non è evidente che il dritto di proprietà sul medesimo per tal circostanza si estingue nel suo padrone? per dubitarne bisognerebbe asserire che la legge giuridica garentisce l' uso di un oggetto, quando l'usarne sia impossibile; il che ripugna alla sua infinita sapienza.

1326. Il 4. elemento, quantunque obbiettivo, può eziandio mancare al dritto umano; poichè la liceità dell'azione è un rapporto di essa con la legge morale; or l'azione, perchè è libera, può conformarsi od opporsi al dettame di lei. Quando vi si conforma, può esserne garentita; ma allorchè vi si oppone, nulla guarentigia può riceverne; quindi cessa il dritto di cui è materia.

1327. Questo difetto toglie il dritto di libertà in ordine a tutte le azioni illecite o ingiuste; e qualora l' uomo nel suo operare non tendesse che al male, il perderebbe del tutto, cadendo nello stato della maggior servitù, qual' è la morale servitù del peccato, di cui fa cenno la Bibbia. Sicchè anche il dritto essenziale dell'uomo, costituito dalla libertà giuridica, può estinguersi in lui pel fatto di una vita totalmente e abitualmente colpevole, come accade nello stato d' impenitenza finale.

1328. Il 5. ed ultimo elemento infine talvolta pur cessa nel dritto umano, e ciò succede segnatamente nel caso di un'apparente col-

lisione giuridica. Tal è quello di un viandante che perseguitato a morte da'ladri ponsi in fuga e fuggendo per angusta via s'incontra in un uomo cui dovrebbe atterrare per salvarsi; poichè l'uomo incontrato da lui non è obbligato a morire per torlo da quel pericolo; quindi il dritto di passare per tal via col danno dell'innocente vien manco per difetto dell'altrui dovere giuridico.

1329. Conchiudiamo impertanto che i dritti dell'uomo possono estinguersi per la mancanza di qualche elemento essenziale di essi quale che siasi, subbiettivo od obbiettivo.

1330. Ma ciò è da intendersi del solo stato attuale di lui in cui vive in sulla Terra? In questo stato non vi ha dubbio che i dritti umani siano soggetti a tali alterazioni che giungono ad estinguersi; poichè la vita presente dell'uomo sia fisica sia morale e giuridica soggiace a tutte le mondiali vicende. Le sue facoltà per operare ed esplicarsi dipendono grandemente dalle esterne condizioni delle cose, o possono beno essere impedite in alcune funzioni speciali non solo per qualche istante, ma ancora perennemente atteso la continua deficienza di quelle; or ogni special funzione dell'attività umana può diventare un dritto speciale acquistando tutti i caratteri giuridici col favore delle circostanze esteriori; e divenuta che il sia una volta, la esistenza del dritto che rappresenta rannodasi a tutte le contingenze possibili; quindi siccome cosiffatte contingenze or nascono ed ora svaniscono, così pure tal dritto or sorge ed ora perisce.

1331. Noi vediamo che tutti i dritti si compendiano in quelli di libertà o di proprietà, talchè possonsi considerare come particolari modi de'medesimi; or chi non conosce le indefinite alterazioni a cui la proprietà e la libertà dell'uomo soggiacciono? Oltre alle cause fisiche il cui numero non sapremmo certamente assegnare stante la sterminata lor moltitudine, vi ha ancora delle cause morali interne ed esterne che son capaci di alterare la proprietà e libertà umana; delle cause morali interne abbiamo un esempio nell'inerzia rispetto al dritto di proprietà che sua mercè vien cessando, come nel fatto dell'usucapione evidentemente si pare; e nella reità dell'intenzione in quanto al dritto di libertà che per essa vien meno.

1332. Le cause morali esterne sono le libere azioni degli altri esseri simili a se a cui l'uomo coesiste: queste azioni quante volte non distruggono l'altrui proprietà e manomettono la libertà altrui? I dritti umani nel fatto dipendono dall'arbitrio e dell'uomo che gli gode e degli altri che li dovrebbono rispettare, e la loro estinzione è più l'effetto delle cause morali che delle fisiche; talchè è indubitabile che essi vanno soggetti a perdersi in tutto il periodo della vita terrena.

1333. Ma che diremo di questi dritti al passaggio dell'uomo nella

vita oltramondana? essi estinguonsi tutti allora, o pure sussistono almeno in parte? Noi abbiamo già risoluto in qualche modo quest'ultima quistione confutando la massima = *Mors omnia solvit* = addotta da alcuni per combattere la validità della successione testamentaria per legge naturale; ma stimiamo esser pregio dell' opera di ripigliarne la discussione, perchè ha un alto valore stante la sua relazione col Dritto sociale.

1334. La morte non può distruggere ogni dritto dell'uomo, poichè nel luogo or citato si vide com'egli morendo conserva tutti gli elementi giuridici: discendiamo un poco alla considerazione de'due dritti fondamentali per dimostrare che questi continuano in parte ad esistere di là dalla tomba. Infatti tra i modi speciali del dritto di proprietà vi ha quello della proprietà morale, consistente nel dritto di godere la riputazione giustamente acquistata per le azioni oneste e generose; or questo dritto è immortale quanto l'essere spirituale che n'è il vero soggetto. Imperocchè il suo titolo è indestruttibile nell'uomo quando egli è passato alla seconda vita; ed invero un tal titolo è riposto nella connessione della virtù col premio, ed ha un moral valore pari a quello del principio che stabilisce siffatta connessione, espresso dalla fórmola = *La virtù merita premio* =; or questo principio è universale ed assoluto, talchè il premio deve accompagnare la virtù in tutto il tempo che ella sussiste; ed esso riceve la sua compiuta applicazione appunto nella vita futura; quindi siccome in tal vita l'uomo non può dismettere la sua virtù essendo ivi divenuto impeccabile, è certo che egli serberà sempre il dritto di goderne il premio, cioè il dritto di moral proprietà.

1335. Conscio e geloso ad un tempo di questo dritto immortale, l'uomo dimostra un interesse grandissimo di conservarlo; laonde allora che si avvicina al sepolcro raccomanda con ardore a'suoi amici e congiunti di non maledire la sua memoria e si consola in pensando che la sua riputazione sarà rispettata da'posteri.

1336. Il culto delle tombe, mantenuto da tutti i popoli e barbari e civili, è un'altra pruova di questo dritto; poichè se gli estinti non godessero alcun diritto di moral proprietà, quale offesa potrebbero mai ricevere da'superstiti? Dove non vi ha diritti, non vi ha luogo ad offese; e chi teme di offendere l'esser morale, crede all'esistenza di alcun diritto di lui; dunque il sentimento universale dell' Umanità che la inclina a rispettare la memoria de' trapassati ed onorarne le tombe, è un argomento della sua fede ad un dritto de'medesimi pur dopo la morte, ossia al dritto di proprietà morale.

1337. La morte estingue solo i dritti di proprietà reale ed intellettuale; poichè questi fondansi nell'uso che l'uomo può fare delle produzioni della Natura e dell'ingegno per soddisfare a'bisogni del-

la vita terrena; quindi è chiaro che vengon meno con questa vita, mancando il lor fine.

1338. Rispetto all'altro dritto fondamentale qual è quello di libertà, a primo aspetto par difficile ad intendere che l'uomo il possa mantenere oltre il sepolcro. Imperocchè la libertà intanto gli è conceduta dall'Autore de'suoi giorni in quanto è una condizione indispensabile per meritare il premio annesso alla virtù a lei imposta come un dovere; or l'uomo è capace di merito solamente nel corso della vita terrena ch'è il suo aringo di prova; quindi al termine di essa la libertà gli torna inutile, e però non è materia di alcun dritto per lui.

1339. Ma questa difficoltà nasce da un falso concetto della libertà umana, da noi già notato nella Psicologia: ivi osservammo che questa prerogativa della volontà non consiste essenzialmente nella facoltà di fare il bene e il male indifferentemente; in questo senso ella mancherebbe del tutto in Dio che non può assolutamente operare alcun male; eppur Dio è infinitamente libero agli occhi della sana Ragione. La libertà propriamente consiste nel potere dell'essere intelligente di determinarsi da se stesso e di adempiere al suo fine ch'è il bene; e la possibilità di fare il male ripugnando a tal fine è un accidente ed un'imperfezione di essa, nascente dalla sua limitazione.

1340. Intesa in questo senso la libertà sussiste nello spirito umano anche dopo che egli si è sciolto da'legami del corpo ed è giunto alla fruizione del bene; anzi allora è perfetta ed è una reale partecipazione della libertà divina. Infatti i limiti della libertà umana son gl'impedimenti che ella riceve dall'azione di altre cause, e dividonsi in fisici e morali, esterni ed interni; del 1. genere è la violenza indotta dalle forze materiali; del 2. poi sono la ignoranza l'errore la paura lo sdegno e tutte le passioni disordinate in generale. Or con la vita terrena cessano tutti questi impedimenti della volontà nello spirito umano, poichè non essendo nell'altra vita più congiunto al corpo è esente dall'influsso delle forze materiali; il suo intelletto giunto alla visione essenziale è sgombro dall'ignoranza e dall'errore, e la sua volontà aderendo pienamente al bene assoluto non è più turbata da ree passioni; quindi la libertà di lui avrà tutta la perfezione possibile che mai può toccare ad una forza spirituale creata.

1341. Ciò posto, è evidente che il dritto di libertà sussiste per l'uomo nella vita futura; poichè egli allora è in pieno esercizio di una facoltà a lui ingenita, com'è la volontà: l'usa in modo intelligente e libero, e ritrae dall'uso di essa la maggior soddisfazione dell'animo che forma la sua verace felicità; quindi non manca di alcun carattere giuridico subbiettivo. La stessa agisce inoltre con piena

conformità alla legge morale e n'è sanzionata al massimo grado; dunque è pur fornita dei caratteri giuridici obbiettivi. Sicchè tutto concorre a dimostrare la realtà di quel dritto, preso nella sua generalità.

1342. Solo alcuni modi del medesimo non han luogo in tale stato, come sono p. e. la libertà del lavoro, del commercio, dell'industria, ed altri simili; perchè non sussiste più il loro scopo, limitato a'bisogni della vita presente.

1343. Ma la libertà di pensare e di credere si spiega in tutta la sua estensione; poichè lo spirito stende allora il suo sguardo senza ostacolo di sorta nell'infinita ampiezza del vero, cui aderisce con un'azione quanto libera e spontanea tanto forte ed intensa.

1344. Teniamo adunque nella scienza che i due dritti fondamentali dell' uomo perdurano di là dalla tomba; il che si accorda mirabilmente con la natura dell'ordine giuridico, il quale convertendosi con l'ordine morale è al pari di questo assoluto ed eterno.

## CONCLUSIONE DELLA 1.ª PARTE.

Compiuto lo svolgimento de'dritti individuali dell'uomo, il quale cominciando dall' epoca del suo avvenimento alla vita progredisce parallelamente con essa per tutta la successione del tempo e si compie allorchè egli fa il transito ad un'altra vita, immanente nella eternità, è or bello il vedere l'ordine e l'armonia con che procedono tali dritti innanzi allo sguardo della Ragione morale — Noi abbiam veduto che il principio di creazione sta a capo della Filosofia del Dritto; poichè esso contiene la ragion suprema di ogni dritto divino ed umano, assoluto e relativo. Infatti il dritto che ha Dio sopra l' uomo fondasi nell' assoluta supremazia dell' essere divino rispetto all'essere umano; quindi il primo ha un' assoluta autorità sul secondo, la quale costituisce il dritto assoluto. Or Dio è assolutamente superiore all'uomo, perchè è la causa creatrice di lui e l'autore di tutto il suo essere; talchè possiede in ordine al medesimo l'autorità essenziale; dunque dal principio di creazione sorge il dritto divino — Il dritto umano ha l' istessa sorgente; poichè il dritto non è in proprio posseduto dall'uomo, mancando egli di supremazia essenziale, come essere contingente e finito; ma gli è partecipato da Dio, allorchè il suo arbitrio conformasi al volere divino; or non è pure il fatto della Creazione che fa quasi uscir Dio della sua immanenza ed entrare in comunione con l' uomo partecipandogli qualsiasi prerogativa del suo essere? Dunque uno e identico è il principio de' dritti divino ed umano, espresso dalla Formola ideale — Il dritto divino, come assoluto, è immutabile; e però

non soggiace a svolgimento, il quale importa mutazione di stato nel suo soggetto; quindi la Filosofia del Dritto non discorre della sua esplicazione — Ma il dritto umano è mutabile, perchè risponde alla natura dell'uomo ch'è contingente e finita; quindi è ben capace di svolgersi senza contraddizione di sorta. Ed infatti nell'istituire l'analisi di esso abbiamo avvertito lo sviluppo che ammette ciascuno de' suoi elementi essenziali — Or siffatto svolgimento del dritto umano è come una sorgente da cui scaturisce una serie indefinita di dritti a misura che l'uomo s'inoltra nel cammino della vita e si avvia al compimento della sua destinazione. Imperocchè Dio nella creazione dell'uomo il destina alla libera attuazione del bene, e però il fornisce di tutte le facoltà necessarie e sufficienti per attuarlo: tra queste facoltà primeggiano l'intelligenza e l'arbitrio, di cui la prima rivela il bene come fine dell'azione non che i mezzi che occorrono per operarlo; il secondo poi è quello che dee porre l'azione conforme a quel fine, essendo fornito di un'attività tutta sua propria. Ma tale attività non è assoluta, ed abbisogna del concorso della virtù creatrice per emettere e sostenere la propria azione: un tal concorso non le manca giammai, poichè l'atto creatore è immanente e continuo atteso la sua infinità; anzi esso compie ognora le prime e precipue parti nell'operazione dell'uomo predisponendolo al bene per mezzo dell'istinto, eccitandone il desiderio mediante l'idea che ne porge alla mente e rivelando alla ragione la intrinseca necessità di compirlo. Cotalchè l'arbitrio per corrispondere al suo destinato non dee che secondare l'impulso dell'azione creatrice mercè la sua libera cooperazione, e dall'ora che egli vi coopera in effetti, spunta il dritto per lui come facoltà intesa all'attuazione del bene sotto la protezion della legge. Pria di quest'epoca segnata dallo sviluppo della ragione vi ha pure un dritto nell'uomo com'è il dritto alla vita e al rispetto della sua dignità personale, dritto essenziale ed innato; ma esso non ha alcun titolo nell'azione dell'uomo, essendo quest'azione istintiva, ossia cieca e fatale a suo riguardo, e però sfornita del carattere morale nel suo elemento subbiettivo. L'unico titolo di questo dritto è nell'azione divina che crea l'umana attività e la dirige da se stessa allo scopo morale fino al tempo che si svolge bastevolmente per agire con intelligenza e libertà in ordine al medesimo; quindi il dritto innato ed essenziale dell'uomo è un mero portato dell'azione creatrice; e la ragion sua sta tutta e sola nel principio di creazione. Pervenuto allo sviluppo della ragione, il primo dritto che acquista l'uomo è quello di libertà; poichè la volontà tende al bene di sua natura e non vuole che il bene; onde allora che la ragione glielo rivela nel vero suo aspetto e mostra il dovere di attuarlo, la volontà può liberamente

determinarsi a compirlo. Sicchè allora la volontà rappresenta la facoltà di fare il bene liberamente; e non è questo il vero dritto di libertà? — Ma la libertà dell'umano volere muove dalla virtù creatrice di Dio; poichè la volontà umana è libera nell'operare in quanto ella è causa efficiente della propria operazione; or l'efficienza dell'uomo non procede primitivamente per via di creazione da Dio e non sussiste in tutta la successione del tempo per l'immanenza dell'atto creatore? Ogni libera operazione dell'uomo ha per primo suo elemento e principio causale l'ingenita tendenza al bene; talchè può dirsi a tutto rigore una determinazione speciale di cosiffatta tendenza: or l'ingenita tendenza al bene non è l'impulso con cui il bene, cioè Dio trae a se perennemente l'umana natura? e questo impulso non è l'atto della virtù creatrice? Dunque il primo dritto che l'uomo acquista, cioè il dritto di libertà, risale al principio di creazione — L'azion libera dell'uomo per attuarsi durante il periodo della sua vita terrestre ha mestieri del concorso di molti oggetti materiali. Infatti essendo il suo spirito congiunto al corpo ipostaticamente, non può esplicare la sua virtù senza la vita di quello: la vita del corpo è una condizione indispensabile all'azione dello spirito nel suo stato attuale; quindi il dritto di libertà partecipato all'uomo da Dio porta con se un altro dritto che gli vien dato come un mezzo necessario all'esercizio di esso: tal è il dritto di proprietà — Questo pure si riferisce nella prima sua origine al principio di creazione; poichè il dritto di proprietà appartiene primitivamente a Dio, essendo Egli la causa prima di ogni cosa materiale, che ne forma il subbietto: l'uomo poi ne diviene partecipe quando imita l'azione creatrice di Dio operando sulla materia e improntandovi il suggello della sua personalità mediante il lavoro; in guisa che un tal dritto ha un doppio titolo, l'uno nell'atto creatore di Dio ch'è la prima sua sorgente, e l'altro nell'atto concreatore dell'uomo che ne produce la derivazione in lui. Dunque il principio di creazione spiega il dritto di proprietà del pari che il dritto di libertà. Questi due dritti sono fondamentali, e contengono il titolo immediato di tutti gli altri che può acquistare l'umano individuo; i quali perciò diconsi funzioni di essi. Di vero, i dritti di conservazione e difesa, di rivindica, di guarentigia e di prevenzione non fondansi nel dritto di proprietà sull'oggetto che vuolsi conservare e difendere, rivindicare e garentire? e il loro esercizio non è un modo speciale in cui si spiega il dritto di libertà in date occasioni? quindi siccome il principio di creazione racchiude i titoli del dritto di libertà e di proprietà, non può dubitarsi che in se contenga la ragione suprema di ogni dritto individuale dell'uomo. Procedendo da siffatto principio ogni dritto si conserva e si svolge per l'azion del medesi-

mo; infatti l'uomo serba i suoi dritti serbando la sua libertà di azione, e li estende mercè un'esplicazione ulteriore di tal libertà; or la libertà dell'umana azione è sostenuta intimamente dall'azione creatrice, e si accresce cooperando con maggiore efficacia alla medesima; dunque la conservazione e il progresso de'dritti umani ha del pari che la origine di essi la sua suprema ragione nel principio ctisologico. Sicchè un tal principio regge il mondo morale e giuridico, come il mondo reale e ideale; e però sta a capo della Filosofia del Dritto non meno che della Filosofia generale. Noi ci siamo quì ristretti a dimostrarlo soltanto per la 1. parte di quella scienza; poichè solo questa parte ne abbiamo esplicato finora considerando l'uomo nello stato individuale; ma dopo che avremo svolta la 2. sua parte contemplando l'uomo nello stato di società, ripiglieremo l'assunto per dimostrarlo in tutta la sua estensione.

FINE DEL VOLUME PRIMO.

# INDICE E SOMMARIO

## CORSO ELEMENTARE DI FILOSOFIA DEL DRITTO.



## DEFINIZIONE DELLA FILOSOFIA DEL DRITTO.



## DIVISIONE DELLA FILOSOFIA DEL DRITTO.

## VALORE DELLA FILOSOFIA DEL DRITTO.



## FILOSOFIA DEL DRITTO INDIVIDUALE

### ESPLICAZIONE DELL' IDEA DI DRITTO: 1.° ELEMENTO, FACOLTA' DI OPERARE.

## 2. ELEMENTO DEL DRITTO: PERSONALITA'.



## 3. ELEMENTO DEL DRITTO: UTILITA'.

## 4. ELEMENTO DEL DRITTO: LICEITA'.



## 5. ELEMENTO DEL DRITTO: DOVERE GIURIDICO.

## SVOLGIMENTO DELL' IDEA DI LEGGE.



## DIVISIONE DELLA LEGGE.

## DE' MEZZI PER L'ATTUAZIONE DELLA LEGGE E DEL DRITTO.



## CONSEGUENZE DELLA LEGGE ATTUATA O VIOLATA DALL' ARBITRIO.

## RICERCA DEL PRINCIPIO SUPREMO DELLA FILOSOFIA DEL DRITTO.



## SCETTICISMO E FATALISMO.



## 2. CLASSE DI DOTTRINE MORALI. UTILISMO.

## RAZIONALISMO SOGGETTIVO.

## RAZIONALISMO DI SCHELLING ED HEGEL.

## DOTTRINE DELLA 3. CLASSE. PRINCIPIO DELL'AUTORITA'.



## PRINCIPIO DELLA RAGIONE OBBIETTIVA.
## PLATONE E PRICE.

## DOTTRINA DI COUSIN E WOLLASTON.



## PRINCIPIO DELLA NATURA UMANA.

## PRINCIPIO DELLA NATURA DELLE COSE IN GENERALE.



## PRINCIPIO DELLA NATURA DI DIO.

## SVOLGIMENTO DEL DRITTO INDIVIDUALE.



## CLASSIFICAZIONE DE' DRITTI E DE' DOVERI DELL'UOMO.

DOVERI VERSO DIO.



DOVERE DELLA FEDE.



DOVERE DELL' ADORAZIONE.

## DOVERE DELL' AMORE.



## CONFUTAZIONE DELL'INDIFFERENTISMO RELIGIOSO.

## DOVERI VERSO SE STESSO.

## DOVERE DELL'UOMO IN ORDINE ALLA CONSERVAZIONE DELLA VITA.



## DOVERE DI PERFEZIONARE IL PROPRIO SPIRITO.

## DOVERI VERSO IL PROSSIMO.



## DOVERE DI CONSERVARE LA VITA DEL PROSSIMO.

## DOVERE DEL PERFEZIONAMENTO SPIRITUALE DEL PROSSIMO.



## DOVERE DI PERFEZIONARE IL PROSSIMO IN ORDINE AL CORPO.

## DOVERE DI PROMUOVERE L'INCIVILIMENTO DEL PROSSIMO.



## DRITTO DI EGUAGLIANZA.

## DRITTO D'INDIPENDENZA E LIBERTA'.

## DRITTO DI PROPRIETA'.



## SVOLGIMENTO DE' DRITTI ACCENNATI CHE DICONSI FONDAMENTALI.

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO.



## CONTINUAZIONE DELL' ISTESSO SOGGETTO.

## CONTINUAZIONE DELL'ISTESSO SOGGETTO.



## CONTINUAZIONE E FINE DELL'ISTESSO SOGGETTO.

## DEL DUELLO.



## MODIFICAZIONE DE' DRITTI UMANI.

## DE'CONTRATTI IN GENERALE: LOR NATURA E REQUISITI.

## DIVISIONE DEI CONTRATTI.

## ESECUZIONE E FINE DE' CONTRATTI.



## ALTRI MODI DELLA TRASMISSIONE DE' DRITTI.